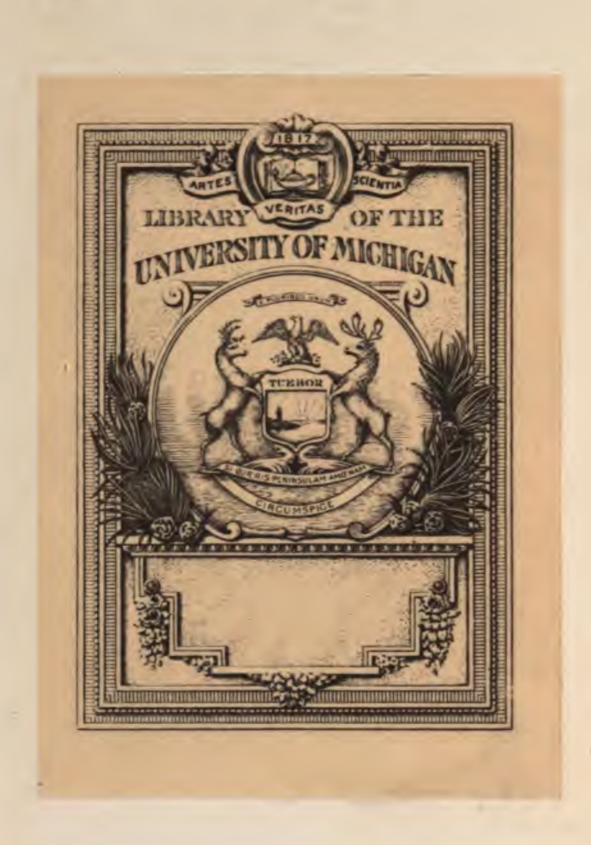
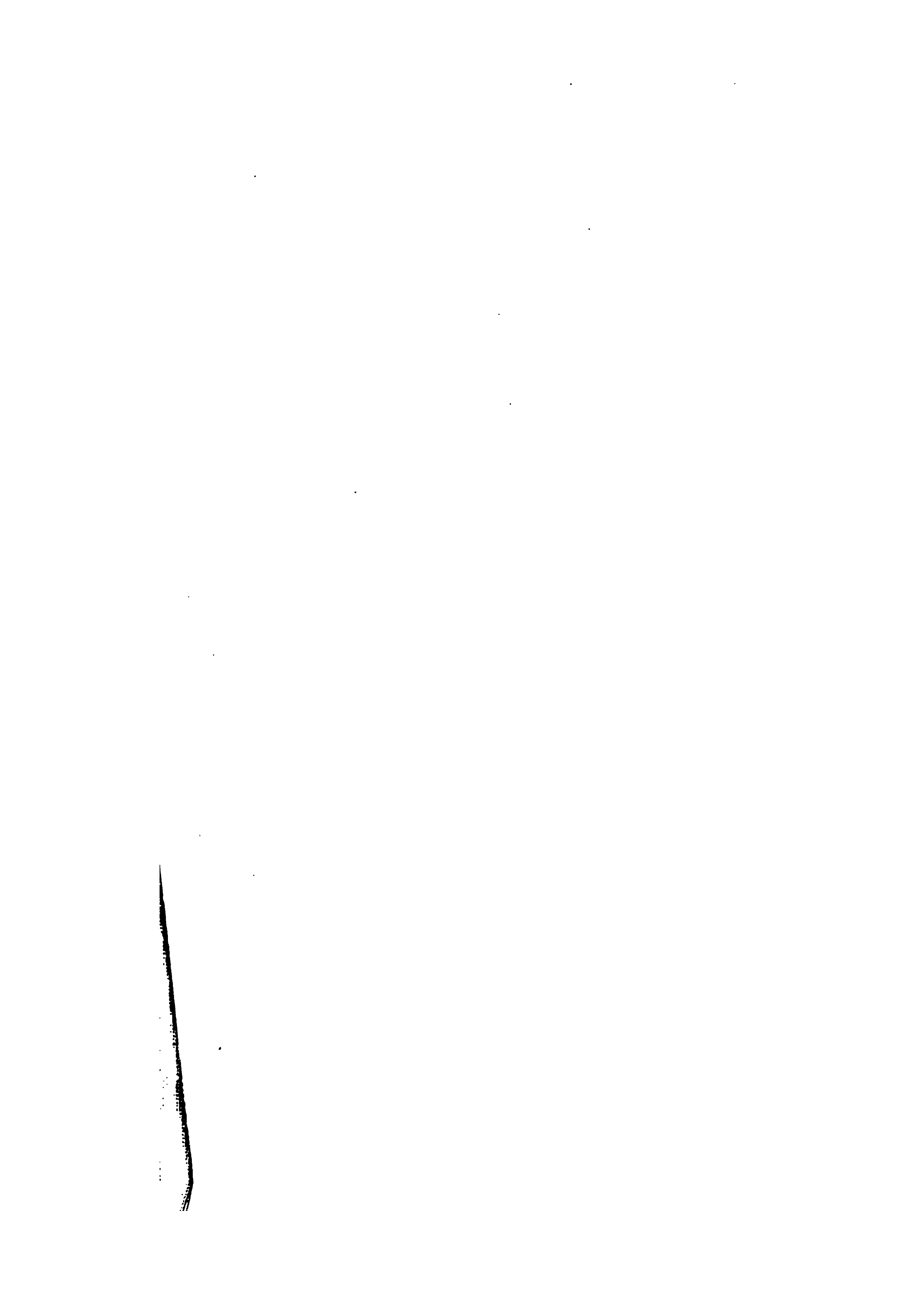

1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





Alexander Gottlieb Baumgarten

Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant.

Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen und Naturwissenschaftlichen
Fakultät der Universität Münster in Westfalen

vorgelegt von

Bernhard Poppe
aus Laer.



Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1907.

Dekan: Prof. Dr. Heydweiller.

Referent: Prof. Dr. Busse.

Meiner Schwester Anna

in Dankbarkeit.

Einleitung.

Es ist leider eine allzu wahre Tatsache, daß das deutsche Geistesleben von 1680—1750 wenig in seinen Einzelheiten erschlossen ist. Man blickt oft auf dieses Zeitalter mit Verkennung herab und würdigt es nicht der Spezialforschung. Besonders aber sind die philosophischen Richtungen dieser Periode der Geringschätzung preisgegeben. Was Wunder auch, daß wir an den philosophischen Bestrebungen und Strömungen dieses Jahrhunderts keinen so lebhaften Anteil nehmen! Wir leben jetzt in der Zeit des Kritizismus und Positivismus und interessieren uns nicht mehr für die dogmatisch-rationalistische Denkweise jener Periode. Die Parole der Gegenwart heißt noch immer: „Zurück zu Kant". Nicht mit Unrecht sagt daher Benno Erdmann in seinem Werke: „Martin Knutzen und seine Zeit" S. 2: „Die neu aufgehende Sonne Kants blendet uns so sehr, daß wir vergessen, daß er selbst für nahezu dreißig Jahre seiner Entwicklung unter dem unmittelbarsten Einfluß jener Bestrebungen steht."

Und doch ist jenes von uns so oft verkannte Zeitalter ein Zeitalter rührigster Strebsamkeit und Werdelust. In den letzten Jahrzehnten des siebzehnten und in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts liegen die Keime, die sich in Kant, Goethe und Schiller zur vollsten Blüte entwickelten. Die Aufgabe dieser Arbeit soll es sein, uns einen Mann jenes Zeitalters vor Augen zu stellen, nämlich den Philosophen Alexander Gottlieb Baumgarten. In ihm spiegeln sich alle Geistesströmungen seines Zeitalters wider, er ist so recht ein Kind seines Jahrhunderts. Wollen wir daher seine Bedeutung ganz würdigen, so müssen

wir zunächst auf die Geistesströmungen seiner Zeit näher eingehen: auf den Pietismus und auf den Kampf des Pietismus mit der Wolffischen Philosophie. Denn in der Person unseres Philosophen findet eine Versöhnung dieser beiden Richtungen statt. Kant nennt in seiner Habilitationsschrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“[1]) Baumgarten „metaphysicorum coryphaeum“. Er legte die Metaphysik, die Ethik und die initia philosophiae practicae primae Baumgartens seinen Vorlesungen zugrunde. Wir sehen daraus, welch großes Ansehen er in den Augen seiner Zeitgenossen hatte. Er hat die Mahnung seines sterbenden Vaters: filii sic agite, ut vobis multi, vos ne multis indigeatis“ zur Ausführung gebracht. Wir haben also ein doppeltes Interesse an der Person des Philosophen A. G. Baumgarten: 1. seine Person und Bedeutung im Lichte seines Jahrhunderts, 2. seine Beziehungen zu Kant.

Ehe wir nun die Persönlichkeit Baumgartens schildern, wollen wir zunächst den Pietismus und dessen Kampf mit der Wolffischen Philosophie in kurzen Zügen darlegen.

---

[1]) Aus dem Jahre 1755.

Erstes Kapitel.

Der Pietismus und dessen Kampf mit der Wolffischen Philosophie.

Die starre Äußerlichkeit der orthodoxen Theologie, der trostlose soziale und sittliche Zustand Deutschlands seit dem dreißigjährigen Kriege, der ertötende Druck des dogmatischen Formelglaubens hatte allmählich im ganzen Volke das Verlangen nach reinerer und gemütstieferer Religiösität erzeugt. Es entstand der sogen. Pietismus. Der Hauptträger dieser religiösen Strömung war Philipp Jacob Spener (1635—1705). Er gedachte, gegen das Äußerliche der orthodoxen Theologen „ein Kirchlein in der Kirche zu zimmern". Die orthodoxe Theologie beschäftigte sich fast ausschließlich mit dogmatischen Streitigkeiten. Waren doch an einigen Universitäten eigene Professuren für theologische Polemik eingesetzt. „Man bekümmerte sich", wie Calixt in seiner Einleitung zu den Akten des Thorner Religionsgespräches sagt, „weit weniger darum, wie Gott von Ewigkeit her, als er die Menschen erwählt, gehandelt, als um das, was die Menschen nach der deutlichen Vorschrift Gottes tun sollen". Der Pietismus dagegen rang nach sittlicher Läuterung und hielt Einkehr bei sich selbst. Neben Spener sind noch besonders als Verbreiter dieser religiösen Stimmung zu nennen August Hermann Francke, Paul Anton und J. C. Schade. Sie gründeten in Leipzig 1686 ein collegium philobiblicum für erbauliche Bibelauslegung. Als sie von Leipzig vertrieben wurden, wandten sich A. H. Francke und Paul Anton nach der 1694 von dem Kurfürsten von Brandenburg Friedrich III errichteten Universität Halle. Besondere Verdienste um diese junge Universität hat sich Chr. Thomasius er-

worben, der 1690 die Universität Leipzig und ganz Sachsen verlassen mußte und in Halle, noch Ritterakademie, eine Zufluchtsstätte fand. Im Verein mit dem Kanzler Veit Ludwig von Seckendorf brachte er es dahin, daß auch — wie schon erwähnt — A. H. Francke, Paul Anton und Breithaupt — deren Schüler A. G. Baumgarten war — nach Halle berufen wurden. Halle wurde bald eine der angesehensten Universitäten Deutschlands. Hier war der Sitz des Pietismus. Von hier aus verbreitete sich der Pietismus unter Bürgern und Bauern, sogar unter dem Adel, soweit er nicht der französischen Sittenverderbnis unterlegen war. In Halle gründete Graf von Zinzendorf mit vielen Standesgenossen und Bürgersöhnen gleicher Gesinnung eine fromme Gesellschaft, den „Orden zum Senfkorn". Der Zweck dieser Gesellschaft war „die Erkenntnis Gottes und unseres Heilandes und das Heil der armen Menschen". Besonders stand das Hallesche Waisenhaus, wo Baumgarten zuerst studierte und später lehrte, unter dem Einflusse des Pietismus. Dieses Waisenhaus war 1698 von A. H. Francke gegründet und seit 1707 mit einem Lehrerseminar verbunden worden. In dem Waisenhause herrschte ein streng pietistischer Geist, der besonders durch die Reden und Schriften Franckes gepflegt wurde. Die Pflege der Religion stand im Unterricht oben an, was schon die vielen Betstunden und die Eröffnung der Lehrstunden durch Gebete erkennen lassen. Aus den paränetischen Vorlesungen Franckes (Vorträge für angehende Studierende, die im Waisenhause gehalten wurden) erhellt dieses so recht. So heißt es in einer derselben: „Man versuche es ein Vierteljahr, verwende täglich ein paar Stunden aufs Gebet, suche in demselben alle Dinge aus dem Sinne zu schlagen und beiseite zu setzen und bloß im Gebete und Flehen zu Gott, in der Prüfung seines Herzens und in der Betrachtung des göttlichen Wortes anzuhalten, damit das Herz mit seinem Schöpfer und Heiland vereinigt werden möge."

Es ist nicht zu leugnen, daß der Pietismus für die damalige Zeit viel Gutes gewirkt hat. Er hat für die innere Reinigung des Menschen, für das sittliche Ideal mehr getan als die orthodoxe Theologie. Jedoch eins hatten die Pietisten mit den alten orthodoxen Theologen gemeinsam: den Haß gegen die Philosophie, be-

sonders gegen die neuere. Schon Leibniz hatte diesen Haß fühlen müssen. Sehr treffend sagt daher Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie (Bd. 2 3. Aufl. 1889 S. 17): „Bei den Protestanten galt Leibniz bald für einen Konvertiten des Katholizismus, bald für einen Freund der Jesuiten, und die Jesuiten nannten ihn einen Indifferentisten, zuletzt kamen beide überein, daß Leibniz ein Ungläubiger sei. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sektengeist. Er wurde ohne Ehrenbezeugung begraben, kein Geistlicher folgte dem Sarge.“

Auch an der Universität Halle brach ein heftiger Streit des Pietismus mit der Philosophie aus. Nicht mit Unrecht hat man diesen Kampf, der mit dem Siege der Philosophie endigte, den Kampf zwischen dem alten und neuen Zeitalter genannt. Hauptvertreter der Philosophie in Halle, überhaupt in ganz Deutschland, war damals Chr. Wolff.[1]) Er — der Lehrer der Deutschen, um mit Hegel zu sprechen — war vertraut mit der Philosophie des Cartesius, Malebranche, Locke, Grotius und besonders Leibniz. Auf Empfehlung Leibniz' kam er 1706 nach Halle. Wenn Wolff auch keine schöpferische Kraft in der Philosophie bedeutet, so hat er sich doch große Verdienste um die deutsche Philosophie erworben, besonders dadurch, daß er die deutsche Sprache in vielen philosophischen Schriften verwertet hat, eine deutsche philosophische Terminologie geschaffen und die Gedanken der Leibnizschen Philosophie in ein festes System gebracht hat. Diese Bestrebungen sind es, welche das Ansehen Wolffs begründet und seiner Philosophie Eintritt in weite Kreise verschafft haben. In manchen Punkten weicht er von Leibniz ab; seine Philosophie neigt mehr zum Eklektizismus. Ludovici nennt mit Recht die Scholastik und Leibnizsche Philosophie als die Quellen der Wolfischen.

Mit dem Ansehen Wolffs wuchs aber auch der Haß der Theologen, welche in seinen Schriften manche versteckte und offene Angriffe gegen die Religion sahen. Wolff hätte, so glaubten die Theologen, eine andere Ansicht von den Wunderwerken Gottes. In der Lehre von den Monaden und der prästabilierten Harmonie

---

[1]) Geboren 24. Januar 1679 zu Breslau, gestorben 1754 zu Halle.

glaubte man eine Leugnung der menschlichen Freiheit zu erblicken. Man sah überhaupt durch Wolffs Lehre die Religion und die Frömmigkeit der studierenden Jugend bedroht. In einem späteren Briefe Franckes heißt es: „In den Gemütern der Wolffschen Schüler findet sich eine greuliche Korruption, und diese entsetzlichen Verführungen sind selbst in das Hallesche Waisenhaus gedrungen“ (Ludovici, Entwurf einer Historie der Wolffischen Philosophie 2. Aufl. S. 253).

Es bedurfte nur eines geringen Anlasses, um den Funken, der noch unter der Asche glimmte, zu hellen Flammen auflodern zu lassen. Und dieser Anlaß zeigte sich bald, nämlich bei der Übernahme des Prorektorats seitens Wolff im Jahre 1721. Damals hielt Wolff eine Rede über die Moral der Chinesen (oratio de Sinarum philosophia practica), in der er den Gedanken aussprach, daß auch Menschen ohne christliche Offenbarung die reine Sittlichkeit haben könnten. Justus Breithaupt erhob sofort auf der Kanzel die Stimme gegen ihn und zwischen Wolff und dem damaligen Dekan der theologischen Fakultät, A. H. Francke, entspann sich eine scharfe schriftliche Erörterung. Daniel Strähler war der erste, der öffentlich mit einer Schrift gegen Wolff auftrat unter dem Titel:

„Prüfung der vernünftigen Gedanken des Herrn Hofrat Wolffens von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, worinnen des Herrn Autoris Schlüsse examiniert, die Unrichtigkeit derselben gezeigt, dessen Irrtümer an den Tag gelegt und die metaphyschen, sowie imgleichen die damit verknüpften moralischen Wahrheiten in ein größeres Licht gesetzt werden.“ Gegen ihn ging Wolff sowohl in seinen Lehrstunden als auch in einer öffentlichen Schrift vor. Er reichte sogar eine Klage gegen Strähler beim akademischen Senat ein, weil dieser ihn mit Nennung seines Namens angegriffen habe, was nach dem königlichen Befehl verboten war. Die theologische Fakultät griff jetzt mit aller Heftigkeit in den Streit ein. Lange verfaßte eine Denkschrift gegen Wolff, welcher ein ähnliches Bedenken einiger Professoren der philosophischen Fakultät beigegeben war. Man beschuldigte Wolff hierin der stoischen und spinozistischen Fatalität und der Begünstigung des Atheismus.

Ja man ging so weit, den Preußenkönig Friedrich Wilhelm I von der Gefährlichkeit dieser Philosophie zu überzeugen, indem man ihm vorstellte, daß nach der Wolffischen Lehre „wenn einige große Grenadiere in Potsdam durchgingen, es Bestimmung des Fatums sei, daß sie durchgehen müßten, daß sie dieser Notwendigkeit nicht widerstehen könnten, und daß der König unrecht tue, wenn er sie bestrafen wollte".

Dieses wirkte auf den König sehr; denn man hatte seine schwache Seite zu fassen gewußt. Sogleich am 8. November 1723 erschien jene Kabinettsordre, nach welcher Wolff bei Strafe des Stranges Halle, überhaupt ganz Preußen, nach 48 Stunden räumen mußte. Wolff verließ schon nach 12 Stunden Halle und fand begeisterte Aufnahme in Marburg, wohin ihn der Landgraf Karl von Hessen schon vor der Katastrophe berufen hatte. Mit Wolff wurde auch dessen Schüler Thümming des Landes verwiesen. Der Schicksalsschlag Wolffs erschien den Theologen anfangs auch wohl zu hart und zu grausam. Doch bald erholte man sich von dem Schrecken, und Francke selbst bekennt in einem Briefe vom Jahre 1726, er könne nur mit großer Bewegung und zum Lobe Gottes die Stelle ansehen, wo er auf seinen Knieen Gott um die Erlösung aus dieser großen Macht der Finsternis angerufen. Mit dem Weichen Wolffs war der Kampf nicht zu Ende. Gerade jetzt entbrannte er auf allen Punkten. Die Universitäten Tübingen und Jena schlossen sich dem Verdammungsurteile an, welches über Wolff verhängt war. Das Gutachten der Universität Jena, das Ludovici uns mitteilt, enthält 27 Punkte aus der Philosophie Wolffs, die gegen die Religion verstoßen sollten. Am 13. Mai 1727 erließ der preußische König neue Befehle, nach welchen ausdrücklich die metaphyschen und moralischen Schriften Wolffs bei lebenslänglicher Karrenstrafe verboten waren. Wie heftig der Streit tobte, geht aus den Werken Ludovicis[1]) hervor, der berichtet, daß bis zum Jahre 1737 weit über 200 Schriften teils für, teils gegen Wolff erschienen.

[1]) „Sammlungen und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie". C. G. Ludovici 1737; ferner dessen „Neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit." 1738. „Historie der Wolffischen Philosophe." 1736.

Eine Schrift verdient hier erwähnt zu werden, die so recht zeigt, wie die Gegner mit Wolff zu Gericht gingen. Es ist die heftige Schrift Joh. Andreas Walters[1]) gegen die Wolffische Philosophie. Schon der Titel ist bezeichnend:

„Die unbegreifliche Regierung Gottes, die er, der Herr, nur allein an den Menschen zur Erwählung des Guten und Verwerfung des Bösen beweist, laut auserlesenster Sprüche heiliger Schrift im Pförtischen Zirkular-Predigten andächtig zu erwägen und allenfalls nach Vermögen den offenbaren Ausdruck der heutigen Satanischen Verführungen in dem Abgrunde der Wolffisch prästabilierten Harmonie zu jedermanns Verabscheuung und Bewahrung jeder frommen Seele vorzulegen und aufzudecken."

Und geht man erst den Inhalt durch! Nirgends findet sich eine wirklich wissenschaftliche Darstellung oder Widerlegung der Wolffischen Philosophie. Nur beißender Spott und grobe Beleidigungen bilden den Inhalt des Buches. So heißt es auf Seite 20:

„Gott der allertreueste und allerfreieste Schöpfer, Regierer und Erhalter aller Dinge sehe doch drein und schelte den Wolff, daß des Reißens ein Ende werde, zumal da, so lange die Welt gestanden hat, ein so gar greulicher und abscheulicher Wolff die Heerde Christi nicht so angefallen, als eben die Wolffische Philosophie besonders in dem Punkt systemate Harmoniae praestabilitae tut. So ein heimlicher, so ein verschmitzter, so ein schmeichelnder Wolffs-Gift ist diese Wolffische Philosophie, daß auch das allergesundeste Herz durch dessen Ausbreitung möchte in einige Ohnmacht versetzt werden."

Ferner heißt es am Schlusse:

„Ich schließe meine Gedanken so: eine Wolffische Philosophie lesen ist irdisch und zufällig und daher gefährlich, solcher einigen Beifall geben ist menschlich und verführlich, dieselbe gar verehren und verteidigen ist Seelen stürzlich und teuflisch. Die ewige unerschaffene Weisheit bewahre alle Frommen vor der Wolffischen Weisheit."

---

[1]) Zwar sind die Schriften in diesem Zeitalter und auch in diesem Streite vielfach in einem groben Tone verfaßt, doch die Schrift Walters setzt allen Schriften dieser Art die Krone auf, wie auch Ludovici sagt.

Gegen solch grobe Geschütze hatten Wolff und seine Anhänger schweren Stand. Doch auf seiten Wolffs standen tüchtige Leute, die die Wolffische Philosophie viel sachlicher als die Feinde darlegten und sie wohl zu verteidigen wußten, so Bilfinger, Sincer, H. Baumeister, Cramer, Möller und Flottwell.

Nicht nur Gelehrte, nein auch das gewöhnliche Volk nahm an dem Streite zwischen Wolff und den Pietisten teil. So berichtet Ludovici, daß auf seiten Wolffs ein Schmiedemeister, auf seiten der Pietisten ein Gärtner stand.

Wolff selbst erhielt viele Ehrenbezeugungen. Er wurde Ehrenmitglied der Akademie zu Paris und London und erhielt einen Ruf nach Petersburg und Schweden, den er jedoch ausschlug. Graf Wied-Runkel verordnete, daß alle Theologen seines Landes zwei Jahre Philosophie unter Wolff hören sollten. Sogar in Halle selbst hatte Wolff Anhänger, unter denen besonders Siegmund Jacob Baumgarten — der ältere Bruder und Lehrer von A. G. Baumgarten — zu nennen ist. Er war ordentliches Mitglied der theologischen Fakultät zu Halle und ein einflußreicher akademischer Lehrer. Selbst der König wurde Wolff geneigter. Doch erst sein Sohn, der große Preußenkönig Friedrich II., rief Wolff 1740, ein Jahr, das die Morgenröte der philosophischen Denkfreiheit bezeichnet, nach Halle zurück.

Nachdem wir jetzt den Pietismus und dessen Kampf mit der Wolffischen Philosophie betrachtet haben, können wir uns das Lebensbild A. G. Baumgartens näher vor Augen führen. Die gegebenen Andeutungen setzen uns in den Stand, jetzt die geistige Entwicklung Baumgartens, seinen Werdegang einzeln zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Leben und Schriften A. G. Baumgartens.[1]

Alexander Gottlieb Baumgarten wurde am 17. Juni 1714 in Berlin geboren. Sein Vater mit Namen Jacob war damals

[1] Die Lebensgeschichte Baumgartens ist von G. F. Meier, Halle 1763, und Abbt 1765. Außerdem finden sich in Baumgartens Lehrbüchern, besonders in den Briefen des Aletheophilus viele Hinweise.

erster Garnisonprediger und später Prediger in der Gemeinde Friedrichswerder und in der Dorotheenstadt. Geboren war sein Vater zu Wolmirstädt im Magdeburgischen, hatte in Halle studiert und war von 1697—1701 Inspektor des königlichen Pädagogiums in Halle, dann Adjunkt der theologischen Fakultät daselbst und von 1703 an Pastor in Wolmirstädt. Seine Mutter Rosina Elisabeth war eine geborene Wiedemann. Von seinen Brüdern war Alexander Gottlieb der fünfte. Die Mutter verlor er schon im dritten Lebensjahre, und seine Erziehung übernahm die Großmutter mütterlicherseits Anna Barbara Wiedemann. Den Unterricht in der biblischen Geschichte erhielt er von seinem Vater, und sein ungefähr 3 Jahre älterer Bruder Samuel Eusebius mußte auf Verlangen des kleinen Alexander Gottlieb oft Stücke aus der Bibel in den Spielstunden erzählen. Den ersten Unterricht im Lateinischen erhielt er neben einem Hauslehrer namentlich von seinem ältesten Bruder Siegmund Jacob. In dem achten Lebensjahre stand Alexander Gottlieb trauernd an der Bahre seines Vaters, der seine Kinder als Waisen ohne Vermögen zurückließ. Auf dem Todesbette hatte der Vater verordnet, daß trotzdem seine Söhne keine Stipendien, keine Freitische und andere Wohltaten annehmen sollten. Alle seine Söhne — das war sein Wunsch und Wille — sollten in Halle studieren und sich dem Studium der Theologie widmen. Während seine beiden ältesten Brüder auf das Pädagogium in Halle kamen, blieb Alexander Gottlieb unter der Fürsorge seiner Großmutter. Bald nahm sich des Knaben der Konsistorialrat und Probst zu St. Nikolai, Michael Rolof, an, ein Freund des verstorbenen Vaters. Durch die Vermittlung dieses Mannes durfte Alexander Gottlieb an den Unterrichtsstunden M. Christgaus teilnehmen, die dieser als Hauslehrer den Söhnen des Hofrates Krakau erteilte. Martin Christgau ist der einflußreichste Lehrer der Knabenzeit A. G. Baumgartens gewesen. Er besaß eine vorzügliche Kenntnis der lateinischen Dichtkunst und hatte eine große Gabe, seine Schüler in dieselbe mit Erfolg einzuführen. A. G. Baumgarten faßte unter dem Einflusse dieses Mannes eine große Vorliebe für die lateinische Dichtkunst. Täglich soll er mehrere lateinische Verse gemacht und die Sonntagspredigten

ins Lateinische übersetzt haben. Auch in der hebräischen Sprache erhielt er von Christgau einen gründlichen Unterricht. Im Anfang des Jahres 1727 wurde Christgau Subrektor an der Schule zum grauen Kloster in Berlin, und Baumgarten blieb auch hier sein Schüler. Im Herbste des Jahres 1727 begab sich Baumgarten nach Halle und wurde von A. H. Francke in das Hallesche Waisenhaus aufgenommen. Hier genoß er den Unterricht seines ältesten Bruders Siegmund Jacob, der daselbst Latein lehrte. Im Herbst 1730 wurde er bei der Universität immatrikuliert. Außer der Theologie, die er bei Breithaupt, Lange, Zimmermann und A. H. Francke hörte, studierte er eifrig Philologie unter Michaelis und Schultze. Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie es damals um die Wolffische Philosophie in Halle stand. Sie war aus Halle verbannt. An der Spitze des Waisenhauses standen, wie wir im ersten Kapitel gehört haben, die ärgsten Feinde dieser Philosophie. Wie schwer, ja wie gefährlich mußte es für A. G. Baumgarten sein, sich gerade jetzt mit der Wolffischen Philosophie zu beschäftigen. Doch das über Wolff ausgesprochene Verdammungsurteil konnte A. G. Baumgarten nicht abhalten, sich in die Philosophie desselben zu vertiefen. Die ersten Grundbegriffe der Philosophie hatte ihm sein Bruder Siegmund Jacob beigebracht. Auch hatte er bei ihm eine Vorlesung über Politik gehört. Heimlich — denn es war verboten — las er die Schriften Wolffs, zunächst dessen Anweisung, wie man seine Schriften lesen müsse. Auch verkehrte er viel mit Studenten, die in Jena Wolffs Philosophie von dessen Anhänger gehört hatten. Baumgarten hörte in Jena bei seinen mehrfachen Besuchen daselbst Vorlesungen über Wolffische Philosophie. Der Vorschlag Wolffs, sich aus der Mathematik einen rechten Begriff von den Beweisen zu machen, fand bei A. G. Baumgarten völlige Billigung. Zu diesem Zwecke hörte er bei Professor Otto Mathematik und las die mathematischen Werke Wolffs mit vielem Fleiße. Wir sehen hieraus, wie vielseitig seine Beschäftigung war. Er betrieb Theologie, Philosophie, Mathematik und alte Philologie. Auf Anraten seines Bruders erteilte er im Halleschen Waisenhause Lehrstunden sowohl in Latein (lateinischer Dichtkunst) als auch in der Logik. Er legte

zwar die Logik des Heineccius seinen Unterrichtsstunden zugrunde, ergänzte jedoch dessen Lehrbuch in Wolffischer Weise. Auch erteilte er einigen Studenten, die ihn darum gebeten hatten, Unterricht in der Wolffischen Logik, natürlich in aller Heimlichkeit, um vor den Argusaugen eines Lange und Francke sicher zu sein. Auf den Rat seines Bruders und seiner Großmutter entschloß er sich, Dozent der Philosophie zu werden. Am 26. Februar 1735 hielt er die „disputatio chorographica inauguralis, notiones superi et inferi indeque adscensus et descensus in chorographiis sacris occurentes, evolvens“ und erlangte dadurch die Magisterwürde. Da in diesem Jahre die Wolffische Philosophie in Halle wieder Eingang gefunden hatte, so lehrte Baumgarten die Logik Wolffs. Durch seine Schrift: „Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus“, die er im September 1735 veröffentlichte, erwarb er sich das Recht, öffentlich die Philosophie zu dozieren. Im Wintersemester 1735/36 hielt er eine Vorlesung über Metaphysik, auch las er noch über den Esaias und Dantzens hebräische Grammatik. Sein großer Fleiß und seine vielen geistigen Anstrengungen schwächten seinen Körper derart, daß er zu seinem großen Schmerze im Herbste des Jahres 1736 sein akademisches Amt niederlegen und sich zur Genesung nach Berlin begeben mußte. Gegen Ende desselben Jahres jedoch kehrte er nach Halle zurück und nahm hier seine Vorlesungen im großen Umfange wieder auf. Er las nacheinander natürliche Theologie, Logik, Metaphysik, Naturrecht, Ethik, auch Geschichte der Philosophie und die philosophische Enzyklopädie. Im Jahre 1737 wurde er außerordentlicher Professor, und um Weihnachten 1739 sollte er auf Befehl des Königs die erledigte Professur in Frankfurt a. d. O. bekleiden. Doch sein pädagogisches Talent, seine tiefe und gründliche Gelehrsamkeit, sein freundliches und liebevolles Wesen hatten ihn in Halle so beliebt gemacht, daß die Studenten eine Bittschrift an den König einreichten, die bewirkte, daß Baumgarten noch bis Ostern 1740 in Halle bleiben durfte. Mit dem Regierungsantritte Friedrichs des Großen begann er seine neue akademische Laufbahn in Frankfurt, die hier ebenso fruchtbringend war wie in Halle. Er las über alle Teile der Philosophie,

zum ersten Male auch über die Ästhetik. Selbst Theologie, nämlich die Dogmatik, dozierte er in Frankfurt. Verheiratet war Baumgarten zweimal, zuerst mit der Tochter des Hofrates Alemann in Berlin, die aber schon im vierten Jahre ihrer überaus glücklichen Ehe starb. 1748 verheiratete er sich mit der jüngsten Tochter des Amtmannes Johann Jacob Albinus in Bischofssee. Diese Ehe, die ebenso glücklich war wie die erste, war mit drei Kindern gesegnet, von denen das jüngste aber gleich nach der Geburt starb.

Groß war Baumgarten als akademischer Lehrer, und sein Name war weithin bekannt. Seine letzten Lebensjahre waren durch Leiden aller Art getrübt. Im August des Jahres 1751 stellte sich bei ihm Bluthusten ein, und seit dieser Zeit hat er seine Gesundheit nie völlig wiedererlangt. Dennoch verwaltete er von 1752—1753 das Rektorat und hielt 1755 wieder seine Vorlesungen. Doch sein Körper war allmählich so geschwächt, daß er seine Lehrtätigkeit aufgeben mußte. Zu seiner eigenen Krankheit gesellten sich noch andere Unglücksfälle: die Krankheit seiner Familie, der Verlust seines Vermögens bei der Einäscherung der Stadt Küstrin durch die Russen. Doch alles dieses konnte ihn nicht kleinmütig und verzagt machen. Denn demutsvoll und mit gläubigen Augen blickte er auf zu Gott und fand Trost in der heiligen Schrift, die er täglich las. Mit dem Frühjahr 1762 verschlimmerte sich seine Krankheit von Tag zu Tag. In der Nacht auf den 26. u. 27. Mai 1762 erfolgte der Tod. Am 28. Mai wurde er mit allen akademischen Ehrenbezeugungen begraben.

Wir haben gesehen, daß Baumgarten als akademischer Lehrer eine überaus große Tätigkeit entfaltet hat. Nicht minder groß ist seine schriftstellerische Tätigkeit gewesen. Seine erste Schrift, die zugleich seine Habilitationsschrift war, die: „Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus“ aus dem Jahre 1735 haben wir bereits erwähnt. Sie ist ästhetischen Inhaltes. Im Jahre 1739 erschien seine „Metaphysica“. Sie hat bis zu Baumgartens Tode vier Auflagen erlebt. In der vierten Auflage hat er einzelne lateinische Ausdrücke in Anmerkungen unter den einzelnen Paragraphen ins Deutsche über-

setzt. Im Jahre 1763 wurde sie von Baumgartens Schüler G. F. Meier verdeutscht. G. F. Meier sagt im Vorworte, daß Baumgarten selbst beabsichtigt hätte, sie ins Deutsche zu übersetzen, daß aber Krankheit und Tod ihn daran gehindert hätten. Die „Metaphysica“ ist aus Diktaten, die Baumgarten den Schülern in den Vorlesungen gab, entstanden. Sie war ein Buch, das damals von der studierenden Jugend viel benutzt wurde. Darum sagt auch G. F. Meier im Vorworte der eben erwähnten Übersetzung: „Ich habe also weiter nichts zu sagen, um diese Übersetzung meinen Zuhörern zu empfehlen.“ Im Jahre 1740 erschien die „Ethica philosophica“. Im Anfang des Jahres 1762 erschien die dritte Auflage, in der Baumgarten viele lateinische termini wie in der „Metaphysica“ verdeutschte. Es folgte dann die „Aesthetica“, deren erster Teil 1750 und deren zweiter Teil 1758 erschien. Das Jahr 1760 — in diesem Jahre wurde Baumgartens Krankheit immer schlimmer — brachte ein Werk über die allgemeine praktische Philosophie unter dem Titel: „Initia philosophicae practicae primae“. Auch eine Logik hat Baumgarten verfaßt: „Acroasis logica in Chr. Wolff 1761. Sie ist entstanden aus den Diktaten zu Wolffs Logik. Sie wurde von Professor Johann Gottlieb Toellner zu Frankfurt a. O. im Jahre 1765 wieder aufgelegt. Das Naturrecht hat Baumgarten auch behandelt: „Dictata iuris naturae ad Koeleri exercitationes iuris naturalis.“ Dieses Buch ist jedoch unvollendet geblieben. Auch eine „Sciagraphia encyclopaediae philosophicae“ und die „philosophia generalis“ ist uns erhalten. Diese beiden Werke waren bis zu seinem Tode noch nicht ediert. Sie wurden 1769 von Joh. Chr. Förster herausgegeben. Da zur Zeit Baumgartens die moralischen Wochenblätter großen Beifall fanden, so entschloß sich Baumgarten, ein theoretisches philosophisches Wochenblatt zu gründen. Diese Blätter betitelten sich: „Philosophische Briefe von Aletheophilus“, Frankfurt und Leipzig 1741. Mit dem 26. Stücke mußte Baumgarten jedoch aufhören, da sie keinen Absatz fanden, was bei der tiefen und kurzen Schreibart Baumgartens nicht zu verwundern ist.

Es ist nun unsere Aufgabe, Baumgartens philosophischen Standpunkt näher ins Auge zu fassen.

Drittes Kapitel.

Baumgartens Stellung und Bedeutung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie.

Baumgarten hat bisher in der Geschichte der Philosophie nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden. Viele philosophische Geschichtswerke nennen bloß seinen Namen oder erwähnen ihn nur als den Begründer der deutschen Ästhetik. In den anderen philosophischen Disziplinen wird er einfach als Wolffianer bezeichnet, so Ritter: „Geschichte der Philosophie" 12. Band. Daselbst heißt es Seite 551: „Seine Werke verleugnen ihre Abhängigkeit von Leibniz, Wolff und Bilfinger ebensowenig als die mäßigen Anforderungen, welche er an den Verstand, die Bildung, ja selbst an den Fleiß seiner Schüler machte. Wir würden seine Untersuchungen übergehen können, hätte er nicht einen Gedanken — gemeint ist die Ästhetik — angeregt." Am besten hat ihn meines Erachtens J. E. Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie", 2. Band, 2. Abteilung dargestellt. Doch auch hier erscheint er nur in sehr allgemeinen Zügen, so daß wir nicht imstande sind, uns ein treues Bild seines wissenschaftlichen Charakters zu machen. Baumgarten ist nicht ein bloßer „Nachtreter" Wolffs gewesen. Sein Bildungsgang und der im ersten Kapitel dargelegte Streit, sein Aufenthalt im Halleschen Waisenhause haben ihn zu einem selbständigen Schüler Wolffs gemacht, der sich vor anderen am meisten durch tiefes Denken ausgezeichnet hat. Wir werden sehen, daß weder Wolff noch Bilfinger die Gedanken Leibnizens — „des Dichters in der Metaphysik" nach Herder — so tief gefaßt und in sich verarbeitet haben. Wolff gesteht dieses selbst (Wuttke, Wolffs Selbstbiographie, Leipzig 1841, pag. 82): „daß sein System schon da aufhöre, wo das Leibnizsche erst anfange". Das Werk Baumgartens, das hier in Betracht kommt, ist die Metaphysik. Um Baumgartens Stellung und Bedeutung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie

zu würdigen, müssen wir in kurzen Zügen Leibnizens Lehre und deren Fortbildung durch Wolff und seine Schule betrachten.

Die beiden philosophischen Grundgedanken Leibnizens sind die Monadenlehre und die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Leibniz hatte gelehrt, daß alle Dinge aus Monaden beständen. Der Monade kommt kein Raum, keine Zeit zu. Sie hat keine Figur, keine Größe, sind also nicht äußerlich, sondern innerlich verschieden. Jede Monade hat eine vis passiva als auch eine vis activa, beide sind ursprünglich. Die vis passiva bezeichnet Leibniz als das Prinzip der Körperlichkeit. Jede Monade hat Vorstellungskraft, vermittelst deren die einzelnen Monaden das Universum entweder nur dunkel oder auch in ganz bewußten Vorstellungen widerspiegeln. Wie ist nun der Zusammenhang der einzelnen Monaden? Da lehrt Leibniz, es gibt keine Wechselwirkung[1]) zwischen den einzelnen Monaden. „Die Monaden haben keine Fenster, durch welche irgendetwas in sie hineindringen oder heraustreten könnte.“ Gott hat die Monade so erschaffen, daß sie dem Prinzip der Kontinuität mit voller Selbständigkeit folgt, und daß sie mit allen anderen in genauester Übereinstimmung steht. Dies nennt Leibniz die prästabilierte Harmonie. Was im allgemeinen gilt, das gilt auch von Leib und Seele. Leib und Seele wirken nicht aufeinander, sondern auch hier gilt das System der prästabilierten Harmonie, die, wie Leibniz sagt, „mehr ist als eine Hypothese“. Sie ist darauf begründet, daß alle Monaden bis auf die niedrigsten Vorstellungskraft haben. So heißt es in den Nouveaux essais pag. 197/98: „C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples.“ Wolff veränderte manche Gedanken Leibnizens. Die Vorstellungskraft aller Monaden — diese bildeten ja doch bei Leibniz den Schwerpunkt der ganzen Lehre — läßt Wolff fallen. Für

[1]) Wenigstens nicht in dem Sinne des „influxus physicus“. Von einer idealen Wechselwirkung ist auch bei Leibniz die Rede. Vergl. Leibniz: Kleinere philosophische Schriften „Monadologie“ § 51 (Reclam), die „Theodicée“ §§ 9, 54, 65, 66, 201 (Reclam) und Seite 24 dieser Abhandlung.

Monaden gebraucht Wolff den Ausdruck „atomi naturae". Diese „atomi naturae" haben Kräfte; aber diese Kräfte bestehen nicht im Vorstellen, sondern es sind Kräfte, deren Natur uns unbekannt ist. „Die prästabilierte Harmonie", so sagt Wolff in der Kosmologie, „ist eine Hypothese." In der Psychologie bei der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele läßt Wolff die prästabilierte Harmonie gelten. Aber es wird ihr auch hier eine nebensächliche Bedeutung zugeschrieben. Trotz der vorsichtigen und schwankenden Stellungnahme Wolffs zur prästabilierten Harmonie wurde die Frage über das Verhältnis von Leib und Seele in der damaligen Zeit eine sehr brennende. Diese Frage ist uralt und auch jetzt noch nicht entschieden, und das Verhältnis von Leib und Seele wird wohl immer ein „Ignoramus et ignorabimus" bleiben. Wir wollen zum besseren Verständnis diese Frage kurz historisch betrachten. Die aristotelische Scholastik hatte sich dahin ausgesprochen, daß die Seele Bewegungen des Körpers und umgekehrt die Bewegungen des Körpers Gedanken in der Seele erzeugen können. Seele und Körper sind innig miteinander verbunden. Diesen realen Einfluß nannte man „influxus physicus". Bei näherer Betrachtung dieses realen Einflusses des Geistigen auf das Körperliche und umgekehrt entschieden sich viele für die Transmissionstheorie, die behauptet, daß abgelöste Teilchen einer Substanz in die andere überfließen, z. B. Teilchen von einem Hause als species sensibiles sich lösen und durch den Sehnerv als species intellegibiles in die Seele dringen. Diese grobe materialistische Ansicht erlitt durch Cartesius den ersten Stoß, der Leib und Seele völlig trennte als zwei für sich bestehende Substanzen. Spinoza nahm nur eine unendliche Substanz an, die zwei verschiedene Attribute — wenigstens erkennbare — Denken und Ausdehnung, Seele und Leib hatte. Es entwickelte sich somit der Parallelismus. Durch Geulincx kam der Okkasionalismus zur Geltung, jene Meinung, wonach Gott, die außerweltliche Substanz, beständig durch unmittelbares Eingreifen Seele und Leib zusammen stimmt. Gegen diese Theorie trat besonders Leibniz auf, weil Gott nach dem Okkasionalismus immerfort Wunder wirken müsse. Er nahm deshalb die vorher bestimmte Übereinstimmung, die

„prästabilierte Harmonie“ an. Um diese Theorie entbrannte bald ein heftiger Streit. Der erste, der gegen die prästabilierte Harmonie kämpfte, war der Canonicus Foucher von Dijon, dann der Benediktiner Lamy, der Jesuit Tournemine, Bayle, Isaak Newton, Samuel Clarke und Stahl. Also sowohl vom theologischen als auch naturwissenschaftlichen und philosophischen Standpunkt erhoben sich ernste Bedenken gegen die prästabilierte Harmonie. Als nun Wolff 1720 in seiner Schrift: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ bei der Frage über das Verhältnis von Leib und Seele sich für die prästabilierte Harmonie entschied, da entbrannte jener Streit um die prästabilierte Harmonie von neuem. Diesen Streit will Benno Erdmann in seinem Werke „Martin Knutzen und seine Zeit“ Seite 64ff. in zwei Perioden einteilen, die erste von 1720—1724, die andere von 1724—1732. In der ersten Periode hat es nach B. Erdmann den Anschein, als ob die prästabilierte Harmonie zur unbedingten Herrschaft gelangt sei, während in der zweiten Periode der influxus physicus immer mehr durchdrang. Diese Einteilung ist viel zu gewaltsam, und philosophische Ideen und Richtungen lassen sich niemals — meines Erachtens wenigstens — in so enge Perioden einzwängen. Anderseits ist bei näherer Betrachtung dieses Streites die oben genannte Behauptung, in der ersten Periode sei die prästabilierte Harmonie zur unbedingten Herrschaft gelangt, während in der zweiten Periode der „influxus physicus“ die Überhand gewonnen hätte, hinfällig.[1]) So sagt Bilfinger in seinem Vorworte der „commentatio hypothetica“ 1723, er könne sich auf wenig Freunde der prästabilierten Harmonie berufen. Lange, der Führer der Pietisten, hatte im Jahre 1723 drei Schriften gegen Wolff bezw. gegen die prästabilierte Harmonie herausgegeben. Der Leipziger Professor Müller verwarf in einer Streitschrift aus dem Jahre 1722 die prästabilierte Harmonie. Auch Professor Hollmann in Wittenberg bekämpfte in zwei

[1]) Man vergleiche hierzu „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 85. Band. 1884. S. 211/12 (R. Wahl „Prof. Bilfingers Monadologie“ usw.). Ferner die Werke Ludovicis.

Dissertationen aus dem Jahre 1723 und 1724 dieselbe. Mit dem Jahre 1724 trat auch kein besonderer Umschwung ein. Denn nach diesem Jahre treten bedeutende Männer, wie Bilfinger, mit seinen Schriften aus den Jahren 1725, 1726, 1727, Thümmig, Joh. Billebius in Wittenberg mit großer Wärme für die prästabilierte Harmonie ein. Der eben erwähnte Professor Hollmann wurde 1727 aus einem Feinde ein Anhänger der prästabilierten Harmonie. Mit dem Jahre 1732 war der Streit noch nicht beendet, wenn auch wenig in diesem Jahre über die prästabilierte Harmonie geschrieben ist.

Wir haben eben angedeutet, daß in dem Streite um die prästabilierte Harmonie Bilfinger eine große Rolle spielte. Bilfinger stand zwar anfangs in seiner „Dissertatio de harmonia praestabilita“ 1721 und in der „Commentatio hypothetica“ 1723 mehr auf dem Boden Leibnizens als Wolff selbst. In diesen Werken nimmt Bilfinger noch die Vorstellungskraft aller Monaden an. Doch in seinem philosophischen Hauptwerke: „Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generabilibus rerum affectionibus“ 1725 gibt er nicht mehr zu, daß alle Monaden Vorstellungskraft haben. Selbst mit dem Namen „Monade“ ist er vorsichtig; nicht jede Monade spiegelt die ganze Welt in sich. Auch die prästabilierte Harmonie, obwohl er sie viel schärfer verteidigt als Wolff selbst, will er nicht in dem ganzen Umfange gelten lassen, sondern will sie nur wie Wolff auf Leib und Seele bezogen wissen. Martin Knutzen, dem Benno Erdmann ein Denkmal gesetzt hat, will von der prästabilierten Harmonie nichts wissen und verteidigt in seinem Werke „systema causarum“ 1735 mit aller Entschiedenheit den „influxus physicus“. Baumgarten bringt in seiner Metaphysik aus dem Jahre 1739 die prästabilierte Harmonie und die Vorstellungskraft aller Monaden, wie Leibniz sie gelehrt hatte, wieder zu Ansehen. Eine ausführliche Darlegung seiner Lehre wird uns dieses zeigen.

Die Welt,[1]) so lehrt Baumgarten, ist ein zusammengesetztes

---

[1]) Man vgl. zu diesem Abschnitt die §§ 281, 282, 283, 284, 293, 294, 295, 296 ff., 328, 329, 330, 331, 334, 335 ff., 538—569 ff. der deutschen Metaphysik

Ding. Die einzelnen Teile können nicht lauter Akzidenzien sein. Denn dann müßten sie entweder in der unendlichen Substanz oder in einer endlichen wirklich sein. Beides ist unmöglich: ersteres, weil die Welt selbst endlich ist und also nicht die Wesenheit einer unendlichen Substanz ausdrücken kann, letzteres, weil eine zusammengesetzte Substanz nicht anders wirklich sein kann als durch den Inbegriff vieler anderer Substanzen, die außer einander wirklich sind. Die Welt ist also aus vielen endlichen Substanzen zusammengesetzt. Die Substanzen nennt Baumgarten Monaden. Die Welt besteht also aus vielen endlichen Monaden. Die Monaden dieser Welt sind, weil sie keinen Widerspruch in sich enthalten, möglich und darum auch verknüpft, weil alles Mögliche verknüpft ist, und zwar in einer doppelten Art: 1. mit seinem Grunde, der a priori[1]) erkannt werden kann, und 2. mit seiner Folge, die a posteriori[1]) erkannt werden kann. Die Monaden sind nicht ausgedehnt, unterscheiden sich also nicht durch Figur und Masse, sie erfüllen einzeln keinen Raum, sondern nur, wenn sie zusammengesetzt werden. Die Monade ist also nicht äußerlich, sondern nur innerlich veränderlich. Sie sind teils einander ähnlich und gleich, teils unähnlich und ungleich; sie unterscheiden sich aber nur innerlich. Die Monade ist eine Kraft im engeren Verstande, sie hat aber Schranken ihrer Kräfte, d. h. keine Monade erreicht den größten Grad der Realität. Außerdem hat sie auch das metaphysische Übel, d. h. sie hat Unvollkommenheiten. Weil die Monaden einfach sind, so sind sie Punkte, aber keine mathematischen. Die Monade ist undurchdringlich, weil sie mit irgend einer anderen Monade nicht zugleich an demselben Ort sein kann. Alle Monaden haben Vorstellungskräfte. Es können aus jeder einzelnen Monade alle andern erkannt werden. Sie sind also „tätige Spiegel“ der Welt, „kleine Welten“, sie sind mit einer „Kraft begabt, ihre Welt vorzustellen“. Für die Vorstellungskraft der Monaden gibt Baumgarten folgenden Beweis. Alle

---

und die entsprechenden Paragraphen der lateinischen Metaphysik von Baumgarten.

[1]) a priori und a posteriori noch in der alten Bedeutung.

Monaden dieser Welt sind, wie oben gesagt, allgemein miteinander verknüpft. Es gilt hier das principium utrimque connexorum a parte ante et a parte post. Zu diesem Prinzip war Baumgarten gekommen, indem er zu dem Satze des zureichenden Grundes noch den Satz des Gegründeten hinzufügt und ihn mit dem Satze des zureichenden Grundes verbindet. Jede einzelne Monade ist der Grund oder die Folge einer jeden anderen oder auch beides zugleich. Eine jede Folge aber ist der „Erkenntnisgrund ihres Grundes". Es können also aus jeder Monade alle andern erkannt werden. Sie sind also in der Tat „tätige Spiegel" der Welt. Einige Monaden sind sich dieser Vorstellungskraft wenigstens teilweise bewußt, andere nicht. Die letzteren nennt Baumgarten „monades nudae, sopitae". Die andern sind verständige Substanzen; sie haben Verstand (intellectus strictius dictus). Hieraus folgt, daß die Monaden nur graduell verschieden sind.

Durch die Wiederaufnahme der Monaden als vorstellender Kräfte gewinnt Baumgarten wieder eine feste Grundlage für die prästabilierte Harmonie, die bei ihm auch die „dominierende Stellung" im System wiedergewinnt. Sie nimmt ein besonderes Kapitel (commercium substantiarum mundi) in der Kosmologie ein. Wir haben oben schon gesehen, daß unter den Monaden eine allgemeine Verknüpfung herrscht. Da die Monaden gegenseitig ihren Ort bestimmen, so stehen sie in einer Wechselwirkung. Diese Wechselwirkung ist entweder ideal oder real. Bei der Erklärung des Zusammenhanges der Monaden entscheidet sich Baumgarten für die prästabilierte Harmonie. Diese ist, so lehrt er dann weiter, „der idealistische Einfluß aller Substanzen der Welt ineinander". Was ist nun idealistischer Einfluß? Baumgarten unterscheidet, wie eben schon bemerkt, deutlich zwischen idealem und realem Einfluß. Unter realem Einfluß versteht er den Einfluß der Substanzen ineinander, wobei das Leiden der beeinflußten Substanz nicht zugleich eine eigene Handlung der leidenden Substanz ist. Idealer Einfluß dagegen ist der Einfluß der Substanzen ineinander, wobei das Leiden zugleich eine Handlung der leidenden Substanz ist. Wir haben früher schon gesehen, daß Baumgarten jede Monade ein

Spiegelbild der Welt sein läßt, daß alle Teile der Welt in jeder Monade erkannt werden können. Es können auch alle Veränderungen einer Monade in jeder andern erkannt werden. Jede Monade, auch die leidende, ist eine Kraft. Demnach ist eine jede Monade, die vor einer andern leidet, selbst der Grund der Wirklichkeit dieses Leidens und dieses Leiden selbst eine Handlung der leidenden Monade. Der Grund der Veränderung liegt also in der Monade selbst. Und dieses ist der idealistische Einfluß. Dieser ist identisch mit der prästabilierten Harmonie. Denn da alle Monaden in Verknüpfung miteinander stehen, und zwar so, daß alle Veränderungen der einen in der anderen erkannt werden können, muß die Harmonie allgemein sein; sie ist eine vorherbestimmte, weil sie durch die Vorstellung Gottes gesetzt ist. Für die prästabilierte Harmonie gibt Baumgarten folgende Beweise. Zunächst weist er, wie schon Bilfinger getan, darauf hin, daß es nur drei einfache Erklärungsarten über den allgemeinen Zusammenhang in der Welt geben könne: die prästabilierte Harmonie, den Okkasionalismus und den physischen Einfluß. Sowohl den Okkasionalismus als auch den physischen Einfluß glaubt Baumgarten durch die Vorstellungskraft aller Monaden, die er für bewiesen hält, widerlegt zu haben. Somit ist die prästabilierte Harmonie für Baumgarten bewiesen. Außerdem gibt er auch noch folgenden positiven Beweis. Diese Welt ist, so lehrt Baumgarten, die beste. In der besten Welt muß natürlich der größte, allgemeine Zusammenhang sein. Dieser ist aber nur dann möglich, wenn man die prästabilierte Harmonie mit dem Einfluß der unendlichen Substanz annimmt. Denn bei der prästabilierten Harmonie ist die einfließende Substanz ebenso fruchtbar als bei dem physischen Einfluß. Bei dem Okkasionalismus ist die leidende Substanz nicht fruchtbarer als bei dem physischen Einfluß, die mit der leidenden Substanz in Gemeinschaft stehende noch viel weniger. Die prästabilierte Harmonie ist nach Baumgarten die einzig richtige Erklärungsart. Auch bei der Frage über das Verhältnis von Leib und Seele hat die prästabilierte Harmonie Geltung. Alle Bewegungen des Körpers können aus der Seele erkannt werden. Auch hier ist das Leiden zugleich eine Handlung, die durch die eigene Kraft der Körper- oder der

Seelenmonade bewirkt wird. Es herrscht also auch hier bei Leib und Seele die prästabilierte Harmonie als idealer Einfluß.

Es könnte scheinen, als ob Baumgarten zum Dualismus hinneige. Wolff und Bilfinger waren ja in denselben zurückgefallen. Er sagt nämlich: „Da weder die egoistische noch idealistische Welt die beste ist, so ist es die dualistische, die die Welt aus Geistern und Körpern bestehen läßt, die außereinander wirklich sind.“ Was versteht nun Baumgarten unter Geist und Körper? Der Körper besteht aus Monaden, von denen jede eine Vorstellungskraft hat, woraus alle Veränderungen in der Seele erkannt werden können. Die Seelenmonas hat ebenfalls Vorstellungskraft, woraus die Veränderungen und Bewegungen des Körpers erkannt werden können. Die Seelen- oder Geistesmonas unterscheidet sich nur dadurch von den Körpermonaden, daß die Vorstellungen deutlicher sind, daß sie sich überhaupt derselben bewußt ist. Körper und Geist sind also nur graduell verschieden. Und in diesem Sinne ist auch der Dualismus Baumgartens aufzufassen. Sagt Baumgarten doch selbst, wo er über das Verhältnis von Leib und Seele spricht: „Meine Seele und mein Körper machen mich aus, und ich bin eins“ (§ 543 deutsche Metaphysik).

Vergleichen wir diese Ausführungen mit der Lehre Leibnizens, Wolffs und Bilfingers, so sehen wir sofort, daß Baumgarten über Bilfinger und Wolff hinaus auf Leibniz zurückgeht. Bilfinger und Wolff hatten die Vorstellungskraft aller Monaden fallen lassen; die prästabilierte Harmonie hatte bei ihnen nur Geltung für das Verhältnis von Leib und Seele. Baumgarten dagegen nimmt alle Gedanken Leibnizens in vollem Umfange wieder auf. Er lehrt mit Leibniz die Vorstellungskraft aller Monaden und damit auch die prästabilierte Harmonie für das ganze Universum.

Nur eins teilt Baumgarten mit Leibniz nicht, nämlich das Schwanken und die Unsicherheit in der Lehre von der prästabilierten Harmonie. Leibniz hat die Monadenlehre wie die prästabilierte Harmonie erst allmählich in sich ausgebildet. Vergleicht man nämlich die zerstreuten Lehren Leibnizens von der prästabilierten Harmonie miteinander, so sieht man es deutlich. In der Abhandlung „système nouveau de la nature et de la communi-

cation des substances" etc. hat es den Anschein, als ob Leibniz jede Wechselwirkung, auch die ideale, verwirft. In den „kleineren philosophischen Schriften" dagegen heißt es (XIV. Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade. 3. Seite 139 der Reclamschen Ausgabe): „Da aber infolge der Angefülltheit der Welt alles miteinander verknüpft ist und jeder Körper je nach der Entfernung mehr oder weniger auf jeden andern Körper einwirkt und durch Rückwirkung von jenem erregt wird, so erhellt, daß jede Monade ein lebender Spiegel ist." „Die äußeren Erscheinungen entstehen eine aus der anderen nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen, d. h. der Bewegungen." Man vergleiche ferner S. 162 (Kleinere philosophische Schriften. Reclamsche Ausgabe. Die Monadelogie 51): „Bei den einfachen Substanzen ist dies jedoch nur eine ideale Einwirkung einer Monade auf die andere." Und in der Theodicée I. B. § 66 S. 216 (Reclamsche Ausgabe) heißt es: „Man kann jedoch dieser gegenseitigen Abhängigkeit, die wir uns zwischen Körper und Seele vorstellen, auch einen wirklichen und philosophischen Sinn beilegen. Danach hängt die eine dieser Substanzen ideal von der andern ab, insofern der Grund für das, was in der einen geschieht, durch das dargelegt werden kann, was in der andern ist, was schon damals bei den Beschlüssen Gottes stattfand, als Gott im voraus die Harmonie anordnete, die zwischen ihnen bestehen sollte."

An diese Gedanken Leibnizens knüpft Baumgarten an, und er lehrt demnach: Die Monaden bestimmen gegenseitig den Ort, sie sind voneinander abhängig, stehen in gegenseitiger Wechselwirkung, die aber nur ideal ist. Die prästabilierte Harmonie lehrt und behauptet eine ideale Wechselwirkung der Monaden und die Mitwirkung der unendlichen Substanz. Diesen letzten Gedanken vertrat auch Leibniz in seiner Theodicée.

Wir sehen daraus, daß Baumgarten die Gedanken Leibnizens wiedergibt. Er ist der erste gewesen, der alle Gedanken Leibnizens in ein festes System gebracht hat, wobei er in der Verteidigung dieser Lehre auch manche Gedanken Wolffs und Bilfingers verwertet.

Durch Baumgarten kam die prästabilierte Harmonie, über-

haupt die Leibniz-Wolffische Philosophie noch einmal zur Geltung, ja er hat sie auf den Höhepunkt gebracht. Denn die Lehre von der prästabilierten Harmonie in der Form, wie Baumgarten sie gelehrt, wird die herrschende. Seine Lehrbücher — man denke nur an die vielen Auflagen und die Übersetzung der Metaphysik — waren auf vielen Universitäten in Gebrauch. Sein Schüler G. F. Meier lehrt noch bis 1777 mit großem Erfolge in Halle. Die schriftstellerische Tätigkeit Meiers, der übrigens ganz genau seinem Lehrer folgte, trug dazu bei, daß die Lehre Baumgartens in vielen Kreisen bekannt wurde. Und es scheint, als ob noch einmal wieder durch das Aufblühen der Leibniz-Wolffischen Philosophie durch Baumgarten der Streit um die prästabilierte Harmonie entbrennen sollte. Denn G. F. Meier berichtet in der Vorrede des zweiten Teiles seiner „Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften“ 1749, daß Gunnerus und Unzer eine Streitschrift gegen die prästabilierte Harmonie herausgegeben hätten. Meier will aber wegen der Beschäftigung mit der Ästhetik nicht darauf antworten. Entschieden ist der Streit um die prästabilierte Harmonie überhaupt nicht, sondern die Beschäftigung mit den ästhetischen Fragen, die gerade um diese Zeit die Geister erregten, haben wohl die metaphysischen in den Hintergrund treten lassen; ganz verdrängt wurde die Streitfrage erst durch Kant.

Wir sehen also, daß nicht, wie B. Erdmann meint, Martin Knutzen den Streit um die prästabilierte Harmonie zum Abschluß gebracht hat. Um seine Meinung zu begründen, identifiziert Erdmann Knutzens Lehre mit der Baumgartens. Er behauptet, die prästabilierte Harmonie sei bei Baumgarten ein bloßes „inadäquates Anhängsel“, und die Lehre vom idealen Einfluß sei mit dem physischen Einflusse Martin Knutzens identisch. Doch das ist nicht richtig; es trennt beide eine tiefe Kluft. Während nämlich M. Knutzen annimmt, daß in der einwirkenden Substanz die Veränderung der leidenden Monade ihren Entstehungsgrund hat, nimmt umgekehrt Baumgarten an, daß in der eigenen Kraft der leidenden Monade selbst die Veränderung ihren Entstehungsgrund hat. Auch ist die prästabilierte Harmonie kein bloßes „Anhängsel“, sondern sie ist, wie wir gesehen haben, innig mit dem System verbunden.

Auf metaphysischem Gebiete hat Baumgarten für seine Zeit wohl eine Bedeutung,[1]) und kein Geringerer als Kant hat den Wert Baumgartens anerkannt und preist die Metaphysik desselben als „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art", ein Zeugnis, das für Baumgarten nicht ehrenvoller sein kann.

Besonders muß hier noch Baumgartens eigentümliche Schreibart hervorgehoben werden. Er ist bestrebt, jeden Begriff bis ins kleinste zu analysieren. Gerade die überaus feinen und weitgehenden Analysen in seinen Werken haben denselben so weite Verbreitung verschafft. In den feinen Analysen beruht Baumgartens Stärke, und Kant nennt ihn deshalb in der „Kritik der reinen Vernunft" S. 36 (Originalausgabe 2. Aufl.) den „vortrefflichen Analyst".

In dieser Zeit treten aber auch viele Gegner dieser Philosophie auf: viele Pietisten, die Philosophen M. Knutzen, Rüdiger und namentlich Crusius. Jedoch mit dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" im Jahre 1781 wurde gleichsam die Leibnizsche Philosophie zu Grabe getragen; Kant lenkte die Geister auf ganz neue Bahnen. Die neueste Philosophie seit Lotze knüpft wieder vielfach an die Leibnizsche Theorie von den Monaden als Kräften an.

Noch eins müssen wir hier näher betrachten, nämlich die Formulierung des ontologischen Gottesbeweises. Diese Art der Beweisführung ist deshalb für uns sehr interessant, weil Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" gerade die Ausführungen Baumgartens vor Augen hatte. Es ist wahr, das Wesen dieses Beweises ist überall gleich, nämlich aus dem Begriff auf ein Dasein zu schließen — allerdings ein unlogischer Schluß. Baum-

---

[1]) Adickes behauptet (Kantstudien, Kiel und Leipzig 1895, S. 39): „In der inneren Systematisierung dagegen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in der geistigen Durchdringung, der lebendigen Durchgestaltung des Stoffes erreichen Baumgarten sowohl wie Bilfinger nicht einmal Wolff." — In erkenntnistheoretischer Hinsicht mag es zugegeben werden, aber nicht in metaphysischer. Man vgl. nur das III. Kapitel dieser Abhandlung und S. 35 der Kantstudien, wo Adickes den metaphysischen Standpunkt Wolffs charakterisiert.

garten knüpft auch hier an Leibniz an. Doch die Form ist Baumgarten eigentümlich. Der Beweisgang ist folgender. Das vollkommste Ding (ens perfectessimum) ist dasjenige, dem die allergrößte Vollkommenheit zukommt. Alle Realitäten sind in der Tat bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität (§ 604 der deutschen Metaphysik). Wenn also in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme gesetzt werden, so kann hieraus kein Widerspruch entstehen. Es sind also alle Realitäten in einem Dinge beisammen möglich, keine Realität kann einer anderen widersprechen. Nun sind in dem vollkommsten Ding eben als vollkommsten alle Realitäten ohne Ausnahme im allerhöchsten Grade. Da nun in dem vollkommsten Dinge alle Realitäten beisammen sind, so hat es gar keine Verneinungen unter allen seinen innerlichen Bestimmungen. Es wird keine Realität von dem vollkommsten Dinge verneint und keine Verneinung bejaht. Es kann demnach nichts in dem vollkommsten Dinge zugleich gesetzt und aufgehoben werden. Es ist also das vollkommste Ding möglich. Die Wirklichkeit ist eine Realität, welche mit dem Wesen und den übrigen Realitäten beisammen möglich ist. Weil in dem vollkommsten Dinge alle Realitäten im höchsten Grade vereint sind, so ist das vollkommste Wesen wirklich (§ 601—608).

Betrachten wir jetzt die anderen philosophischen Werke Baumgartens.

Viertes Kapitel.

Baumgartens übrige philosophische Schriften.

Die beiden Schriften, welche wir hier zunächst betrachten wollen, sind die „Initia philosophiae practicae primae“ und die „Ethica“. Diese beiden Schriften haben schon deshalb für uns ein großes Interesse, weil Kant dieselben den Vorlesungen über Ethik zugrunde legte. Es ist daher wohl angebracht, den Inhalt dieser Schriften kurz wiederzugeben.

Die „Initia philosophiae practicae primae“ handelt von den Verpflichtungen des Menschen. Zunächst bespricht Baumgarten die Verpflichtung (obligatio) selbst; im zweiten Kapitel behandelt er das uns Verpflichtende (obligantia). Verpflichtet bin ich nur zu dem, das mir moralisch und physisch möglich ist. Die Verpflichtung ist entweder aktiv oder passiv, je nachdem ich verpflichte oder verpflichtet werde. Baumgarten definiert die Verpflichtung als die „connexio vel activa vel passiva causarum impulsivarum potiorum cum libera determinatione“. Jede Verpflichtung setzt Freiheit voraus. „Die Handlungen, wozu ich verpflichten oder verpflichtet werden kann, können nicht nur frei sein, sondern müssen es als solche notwendig sein.“ Wo eben keine freie Bestimmung oder freie Person ist, da ist auch keine Verpflichtung. Jede Handlung ist an sich gut oder schlecht. Die freien guten Handlungen tragen bei zur Vollkommenheit, während die an sich schlechten Handlungen ein Hindernis sind. Trägt eine freie Handlung zur Vollkommenheit bei, so ist sie sittlich. Das sittliche Tun ist entweder eine objektive Handlung, insofern die Handlung an und für sich als gut oder schlecht betrachtet wird, oder eine subjektive, insofern die Handlung entweder für gut oder schlecht durch die freie Willkür jemandes erklärt wird. Da uns nun stärkere Beweggründe zum Guten als zum Bösen treiben, so ergeben sich von selbst folgende Satzungen: „Tue das Gute; suche die Vollkommenheit; lebe der Natur gemäß und liebe das Beste.“ Baumgarten erörtert dann den sittlichen Zwang (coactio moralis). Unter sittlichem Zwang versteht er die Verpflichtung zu einer Handlung, die ungern getan wird. Er unterscheidet zwischen einem innerlich sittlichen Zwange, wo die Person sich selbst zu einer Handlung zwingt, und einem äußerlich sittlichen Zwange, wo die Person eine andere zu einer Handlung zwingt. Sowohl der innerlich sittliche als auch der äußerlich sittliche Zwang setzen Freiheit voraus.

Im zweiten Kapitel, das in dreizehn Abschnitte zerfällt, behandelt Baumgarten das uns Verpflichtende (obligantia). Hier bespricht er zunächst das Gesetz selbst. Er legt die verschiedenen Arten der Gesetze dar. Es gibt göttliche und

menschliche Gesetze, ein Moral- und Naturgesetz; die Satzungen des letzteren sind: „committe bonum, quantum potes“, „quaerere perfectionem“, „fac quod factu tibi est optimum“. Jede Ausnahme vom sittlichen Gesetze ist etwas Böses, und darum soll eine Ausnahme nur dann stattfinden, wenn es gar nicht zu umgehen ist. Auch die Prinzipien des Rechtes werden erörtert. Baumgarten setzt hier genau auseinander, welcher Art die Prinzipien sind, und wie sie anzuwenden sind. Weiter behandelt er in einem eigenen Abschnitte den Gesetzgeber. Da Gott der Schöpfer der ganzen Natur ist, so ist er auch der Gesetzgeber des Naturrechtes, und es gilt hier also der Satz: „age ex voluntate divina“.

Dann wird die „imputatio facti“ eingehend dargelegt. Unter einer imputatio versteht Baumgarten 1. ein Urteil, wodurch einer als Urheber einer Tat hingestellt wird, 2. die Subsumierung einer Tat unter ein Gesetz. Die erste ist die „imputatio facti“, die zweite die „imputatio legis“. Baumgarten geht nun zunächst auf die „imputatio facti“ näher ein. Es kommt hier in Betracht 1. die Tat selbst, 2. die Person, 3. die Abhängigkeit der Tat von der Person. Im einzelnen betrachtet er dann die Tat selbst und den Urheber der Tat. Weiter bespricht er die verschiedenen Grade der Imputabilität. Je größer die Tat, je mehr die Tat selbst von der Freiheit abhängt, desto größer die Imputabilität. Im zehnten Abschnitt kommt Baumgarten auf den zweiten Teil der Imputation, nämlich der „imputatio legis“, der Subsumierung der Tat unter ein Gesetz zu sprechen. Der elfte Abschnitt betitelt sich „forum“. Unter „forum“ sive „tribunal“ versteht Baumgarten den Zustand einer Person, in welchem sie gewisse Tatsachen oder Gesetze für sich in Anspruch nehmen kann. Er unterscheidet zwischen einem forum externum, in welchem nur äußere Tatsachen unter nur äußere Gesetze subsumiert werden können, und einem forum internum, in welchem innere Tatsachen unter innere Gesetze subsumiert werden können. Im letzten Abschnitt erörtert er das Gewissen. Man soll das Gewissen zur Richtschnur nehmen.

Die „Ethica“ erschien, wie schon bemerkt, 1740. Die Ethik definiert Baumgarten als die Wissenschaft von den innern

Pflichten des Menschen im natürlichen Zustande. Er unterscheidet zwischen einer „ethica laxa“ und „ethica rigida“, ferner zwischen einer „ethica blandiens“ und einer „ethica morosa“. Da es nun innere Pflichten gibt, die allen Zuständen gemeinsam sind, ferner solche, die nur für besondere Zustände gelten, so zerfällt die Ethik in einen allgemeinen und besonderen Teil. Der allgemeine Teil handelt im ersten Kapitel von den Pflichten gegen Gott in bezug auf die Religion, und zwar a) innere, b) äußere. Das zweite Kapitel bespricht die Pflichten gegen uns selbst, und zwar in bezug a) auf den Geist, b) auf den Körper, c) auf äußere Zustände. Das dritte Kapitel handelt von den Pflichten gegen andere a) gegen die Menschen, b) gegen andere Wesen. Als ethische Norm stellt er dann die Formel auf: „Perfice in statu naturali, quantum potes et fac bona, omitte mala, quantum potes in statu naturali.“

Er folgt nun der gegebenen Einteilung und handelt zuerst von der Religion. Man ist nach Baumgarten zur Religion verpflichtet; denn sie trägt zur Vollkommenheit, zum Glück und zur Zufriedenheit eines Menschen viel bei. Außerdem sind mit der Religion Belohnungen verknüpft. Unsere Natur selbst treibt uns zur Religion. Die Religion nun, die eine der Seele innewohnende Handlung ist, nennt er die innere. Hier betont er besonders die Frömmigkeit. „Pius esto“ ist sein Hauptsatz. Sich ganz versenken in das Wesen des höchsten Gutes ist Aufgabe des Menschen. Eine tiefe, klare, wahre und lebendige Erkenntnis Gottes ist für die Vervollkommnung eines Menschen von großem Belange und darum auch vor allem anzustreben. Da Gott uns unendlich viele Wohltaten erweist, so sollen wir Dankbarkeit gegen ihn hegen, ihn verehren, ihn kindlich aber nicht knechtisch fürchten. Er ist Gesetzgeber, und darum sollen wir ihm und seinen Gesetzen gehorchen. Nicht sollen wir sorglos in den Tag leben, sondern stets an die Zukunft denken und dabei unser Herz auf Gott richten. Man hat nicht nur innere Pflichten bezüglich Gott und Religion, sondern auch äußere. Gottes Namen sollen wir preisen in Gegenwart anderer Menschen, aber nicht bloß mit Worten, sondern auch mit dem Herzen. Andern sollen wir, was die Verehrung Gottes betrifft, ein

frommes Beispiel geben. Auch die frommen Zeremonien tragen zur Verherrlichung Gottes bei und sind deshalb auszuüben. Das sind die Pflichten, die wir bezüglich Religion und Gott haben.

Im zweiten Kapitel handelt Baumgarten von den Pflichten gegen uns selbst. Zunächst müssen wir eine Selbsterkenntnis anstreben, unsere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten genau und recht kennen, ebenso unsern vergangenen und gegenwärtigen sittlichen Zustand. Weiter spricht Baumgarten dann von der Pflicht gegen unser Gewissen. Das Gewissen definiert er als die Fähigkeit, die eigenen freien Handlungen unter ein Gesetz zu subsumieren. Er unterscheidet zwischen einem wahren und falschen Gewissen. Vor einem falschen Gewissen, das die Handlungen verkehrt auslegt, müssen wir uns hüten. Unser Gewissen soll weder allzu lax noch allzu engherzig sein. Ferner erörtert er die Liebe gegen uns selbst. „Liebe dich selbst wie Gott dich liebt.“ Aber diese Liebe darf nicht zu weit gehen; sie darf nicht eigennützig werden. Auch über die Pflichten „erga analogon rationis“ spricht er. Unter dem „analogon rationis“ versteht Baumgarten den „Inbegriff aller Erkenntnisvermögen, welche die Verbindung der Dinge undeutlich vorstellen“. Er meint damit die „facultas inferior cognoscitiva“, das niedrige Erkenntnisvermögen, das, insofern es die Verbindungen der Dinge vorstellt, der Vernunft ähnlich ist (analogon rationis). Unter niedrigem Erkenntnisvermögen versteht er die Sinnlichkeit, und diese zu pflegen ist unsere Pflicht, da sie doch die Vorstufe zur deutlichen Erkenntnis ist. Auch das höhere Erkenntnisvermögen, der Intellekt, ist zu schärfen, weil er uns ja eine deutliche Erkenntnis verschafft.

Wie für alle Seelenkräfte, so ist für den Körper selbst Sorge zu tragen. Wir sollen für die Gesundheit und Kraft unseres Körpers sorgen. Er führt die Pflichten gegen Körper in ausführlicher Weise auf.

Im dritten Kapitel spricht Baumgarten von den Pflichten gegen andere Wesen. Zunächst empfiehlt er die allgemeine Menschenliebe. „Seid umschlungen Millionen, diesen Kuß der ganzen Welt“, diesen Vers Schillers würde Baumgarten in jeder

Weise gebilligt haben. Alles, was den Frieden und die Liebe stören kann, soll vermieden werden. Die Religion zu verbreiten helfen, ist eine unserer Aufgaben, aber hier sollen wir durchaus tolerant und nicht mit Fanatismus und Einseitigkeit vorgehen. Im letzten Teile des dritten Kapitels spricht Baumgarten von den Pflichten, die wir gegen andere Wesen, als die Menschen sind, haben. Er kommt somit auf Wesen zu sprechen, die höher stehen als die Menschen, nämlich die Geister.

Während der erste Teil der Ethik die Pflichten im allgemeinen darlegt, behandelt der zweite Teil die Pflichten im besonderen. Im ersten Kapitel spricht Baumgarten von den Pflichten, die ein Gebildeter und Ungebildeter, ein Guter und Schlechter (virtuosus et vitiosus) in Rücksicht auf seinen Geist hat. Im zweiten Kapitel behandelt er die Pflichten, die man gegen den Körper hat, und zwar die Pflichten gegen den Körper in der Jugend, im Mannesalter und im Greisenalter, im Zustande der Gesundheit und Krankheit. Im dritten Kapitel erörtert er dann die Pflichten, die wir in Rücksicht auf die äußeren Zustände haben, die Pflichten, die wir haben, wenn wir uns in angenehmen oder unangenehmen Lebensverhältnissen befinden, wenn wir als geehrt oder als vernachlässigt oder gar als verachtet in den Augen anderer dastehen.

In der Ethik Baumgartens findet sich eine starke Anlehnung an Wolff. Wolffs Schrift „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ enthält schon die Ethik Baumgartens. So handelt Wolff im ersten Teile 2. Kapitel von dem Gewissen, im zweiten Teile 1. Kapitel von den Pflichten gegen uns selbst, im dritten Teile von den Pflichten gegen Gott und im vierten Teile von den Pflichten gegen andere Menschen. Wolff spricht hier schon die Gedanken aus, die Baumgarten im wesentlichen wiedergibt. Doch die Anlage der Baumgartenschen Ethik ist eine ganz andere wie bei Wolff. In der Ethik Baumgartens zeigt sich gerade eine starke Beeinflussung der pietistischen Strömungen. Wolff will die Pflichten des Menschen aus der Vernunft ableiten. Er betont überall, daß die Vernunft allein maßgebend sei, daß die Regeln für unser Handeln nicht von Gott abhängen, sondern

auch ohne Gott für uns maßgebend seien. Im ersten Kapitel seiner Moral handelt Wolff „von einer allgemeinen Regel der menschlichen Handlungen und dem Gesetze der Natur". Hier heißt es § 23: „Das Gute und Böse wird durch die Vernunft erkannt. Und demnach lehret uns die Vernunft, was wir tun und lassen sollen, das ist die Vernunft ist die Lehrmeisterin der Natur", und § 24: „Ja, weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetz der Natur haben will, so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetz, sondern vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz." Von dem Gesetze der Natur heißt es § 20: „Das Gesetz der Natur ist durch die Natur festgestellt worden und würde stattfinden, wenn auch gleich der Mensch keinen Obern hätte, der ihn dazu verbinden könnte; ja es würde stattfinden, wenn auch gleich kein Gott wäre."

Diese Sätze wurden von den Pietisten heftig angegriffen. Ohne Gott und Religion würde, so meinten die Pietisten, kein Unterschied mehr unter Tugenden und Lastern sein. Einzelne Gedanken Wolffs wurden auch von den Theologen gelobt, so seine Abhandlung über die Liebe und Furcht Gottes und das Vertrauen gegen ihn. Und über die Gebetsformeln, so sagt Wolff in seinem Vorbericht zur 6. Auflage (§ 8 S. 3), habe sich ein Theologus geäußert, er habe sie „pie ac docte" gelehret. Die Gedanken Wolffs in der Moral, die die Pietisten heftig angriffen, läßt Baumgarten in seiner Ethik fallen und behandelt nur die Gedanken, die diese selbst gelobt haben. Darum hebt auch seine Ethik zunächst an mit den Pflichten, die wir gegen die Religion und Gott haben. Er kommt immer auf Gott zurück, während Wolff mehr Vernunft und Natur in den Vordergrund rückt. Baumgarten stellt Gott hin als den Gesetzgeber des natürlichen Rechts und des Sittengesetzes. Darum sollen wir auch nach dem Willen Gottes handeln. Baumgarten leitet überhaupt die Pflichten nicht aus einem philosophischen Prinzip ab, sondern legt ausführlich dar, *was* wir gegen Gott, uns selbst und andere zu tun und *wie* wir es zu tun haben. Das Bestreben Baumgartens, die Philosophie mit dem Pietismus zu versöhnen, zeigt sich nirgends stärker als in der Ethik. Im pietistischen Sinne hat er die einzelnen Pflichten dargelegt. In dieser Be-

ziehung ragt er über alle Wolffianer hinaus, daß er gerade beide Richtungen — Philosophie und Pietismus — in seiner Person verbunden hat.

Wir müssen hier noch eins besprechen. Wir haben oben (S. 28) gesehen, daß Baumgarten bei den Verpflichtungen immer die Freiheit voraussetzte und betonte. Es könnte somit den Anschein haben, als ob Baumgarten Indeterminist gewesen sei. Doch er ist wie Leibniz und Wolff Determinist, zwar nicht in dem Sinne Spinozas, der den Determinismus auf das mechanische Naturgesetz begründete, sondern in dem Sinne eines Paulus, Augustinus, Luther und Leibniz. Die reine Freiheit (libertas pura) — gemeint ist die transzendentale Freiheit — leugnet Baumgarten, ebenso wie Leibniz und Wolff. Dagegen die praktische Freiheit, die Baumgarten eine „Freiheit untermengt mit sinnlicher Willkür" nennt, wo nicht mehr ein „reiner Wille" ist, nimmt er an. Von der Freiheit heißt es in der Metaphysik: „Meine Freiheit ist nicht rein, sondern in meinen allerfreiesten Handlungen ist meine Freiheit mit der sinnlichen Willkür vermischt." Der Wille ist nach Baumgarten determiniert. Freiheit zu handeln, ist da, aber nicht Freiheit zu wollen. Es hängt dieses innig zusammen mit seiner Monadenlehre. Baumgarten ist sich dessen vollständig bewußt, darum sagt er auch in seiner Metaphysik: „Sowohl die sinnliche Willkür als auch die Freiheit werden durch die Kraft der Seele gewirkt, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorstellt."

Von allen Werken Baumgartens steht die Logik in der größten Abhängigkeit von Wolff. Die Logik Baumgartens zerfällt in eine theoretische und praktische. — Der Ausdruck theoretisch oder vielmehr die Einteilung der Logik in eine theoretische und praktische kommt bei Wolff nicht vor, er gebraucht bloß den Ausdruck praktisch. Die theoretische Logik teilt er ein in die Noëtica, die von den Begriffen, die Thetica, die von den Urteilen, und die Dianoëtica, die von den Schlüssen handeln. Die praktische Logik zerfällt in vier Teile. Sie behandelt im ersten Teile die „Heuristica", das Erfinden. Dasselbe kann geschehen 1. auf dem Wege der Erfahrung a posteriori, 2. aus

gemeinen Gründen a priori. Der zweite Teil der praktischen Logik erörtert das Beurteilen (diiudicandum), die Kritik. Der dritte Teil bringt uns eine Abhandlung über das Vortragen, das wieder zerfällt in Apodiktik und Polemik. Der letzte Teil endlich handelt über die „Übung“, die Asketik. In der theoretischen Logik ist ihm zunächst eigentümlich die Definition der Philosophie. „Philosophia“, so heißt es im ersten Paragraphen der Logik, „est scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum.“ Auch weicht Baumgarten insoweit von der Logik Wolffs ab, als er die drei anderen Schlußfiguren wieder aufnimmt. Er geht bei Betrachtung der Schlußfiguren nicht wie Wolff von dem „Dictum de omni et nullo“ aus, aus dem Wolff dann die erste Figur als die natürlichste herleitet, in welcher die andern enthalten seien.

Baumgarten schließt sich hier der aristotelisch-scholastischen Philosophie an. Er leitet nämlich die vier Schlußfiguren aus der Stellung des Mittelbegriffes ab. Da der Mittelbegriff eine vierfache Stellung haben kann, so ergeben sich daraus vier Schlußfiguren, die Baumgarten als vollständig gleichwertig nebeneinander stellt.

Baumgarten hat in der Logik viele weitschweifige Sätze Wolffs kurz und bündig zusammengefaßt. Ein richtiges Urteil fällt in dieser Beziehung Kant über die Logik Baumgartens. So heißt es in der Logik Kants (Bd. 3 Ausgabe von Rosenkranz und Schubert S. 182): „Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, konzentrierte die Wolffische Logik, und Meier kommentierte dann wieder über Baumgarten.“

Baumgartens „Dictata iuris naturae ad Koeleri excercitationes iuris naturalis“ sind nach den Übungen Koelers ausgearbeitet; der Titel des Buches deutet es an. Die Prolegomena und die ersten 157 Paragraphen dieses Buches sind Ausführungen, teilweise auch Korrektionen der Sätze Koelers. Die folgenden Paragraphen sind wörtliche Wiedergaben der Sätze Koelers, wie auch bemerkt ist. Das Naturrecht definiert Baumgarten als die Wissenschaft der Gesetze, insoweit sie den Menschen im natürlichen Zustande äußerlich verpflichten, während die Ethik die inneren Pflichten des Menschen behandelt. Übrigens kehren

auch hier viele Gedanken wieder, die schon in der „Initia philosophiae practicae primae" enthalten sind. Das Buch sollte mehrere Teile umfassen; es ist aber bloß der erste Teil und dieser auch noch nicht ganz ausgearbeitet; Krankheit und Tod hinderten Baumgarten daran.

Die beiden letzten Schriften Baumgartens, die „Philosophia generalis" und die „Sciagraphia encyclopaediae philosophicae", zeigen so recht das Bestreben Baumgartens, der Philosophie alles einzuverleiben, ihr einen universalen Charakter zu geben. In der „Sciagraphia encyclopaediae philosophicae" werden alle Teile der Philosophie besprochen. Da handelt er von der Erkenntnistheorie, die er „Gnoseologia" nennt. Sie zerfällt in zwei Teile, die Logik, die intellektuale Erkenntnis und die Ästhetik, die sinnliche Erkenntnis. Ferner finden hier Beachtung die Metaphysik, die praktische Philosophie und auch die Physik. Sogar die Lehre von Anstand und Sitte vindiziert er der Philosophie. Gerade in dieser Schrift zeigt Baumgarten sich als Schöpfer vieler neuer lateinischer „termini". Die „Philosophia generalis" handelt zunächst von dem Namen „Philosophie", überhaupt von den einzelnen Benennungen der philosophischen Teile und der Definition der Philosophie selbst, wobei er auf viele bis dahin gegebenen Definitionen der Philosophie eingeht. Dann behandelt er die Gewißheit der Philosophie, den Gegenstand derselben, den Unterschied zwischen Philosophie und den andern Wissenschaften und den Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften. Endlich bespricht er den Nutzen der Philosophie, die Methode, den philosophischen Stil, die Person eines Philosophen selbst und zuletzt die Freiheit zu philosophieren. Man kann diese beiden Bücher Baumgartens passend „Einleitung in die Philosophie" betiteln, und manche Kapitel dieser Bücher sind auch heute noch interessant zu lesen.

Den Inhalt der philosophischen Briefe des Aletheophilus können wir übergehen; es sind, wie schon früher bemerkt, nur 26 Briefe erschienen, da sie keinen Absatz fanden. Für uns hat nur der erste Brief Interesse, da er uns so recht die Stimmung widerspiegelt, die gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie zur Zeit des akademischen Studiums Baumgartens in Halle

herrschte. Deshalb soll hier folgende Stelle aus dem ersten Brief mitgeteilt werden. „Nach Tisch war die Rede auf die Beweise von der Wirklichkeit Gottes gefallen, und ich sagte nach aller Aufrichtigkeit, daß mir der von der Zufälligkeit und der aus dem Begriff des Vollkommensten, wenn er gehörig ausgeführt würde, am besten gefiele. Ein betagter Akademikus, der dazu gekommen war, versetzte, daß man in den Verteidigungen des lieben Gottes gegen die Atheisten weit mehrere antreffe. Ich bezeugte gegen dieselben zwar gehörige Schätzung, doch setzte in der Übereilung hinzu: nicht alle Verteidigungen Gottes sind Theodiceen. Er zog sich etwas zurück, seufzte und sprach: „Mein lieber Herr, ich merke, daß Leibniz und Wolff Ihnen nicht nur über die Pandekten, sondern auch über die Bibel zu gehen anfangen. Wo will das endlich hinaus? Sie werden beim Wolffianer, der Sie jetzt sind, nicht stehen bleiben. Ich sorge, ich sorge."

Betrachten wir jetzt Baumgartens „Aesthetica", ein Werk, wodurch Baumgartens Name — freilich meistens nur sein Name — in der Geschichte der Philosophie bekannt ist.

Fünftes Kapitel.

Baumgarten als Begründer der deutschen Ästhetik.[1])

Es ist nicht zu leugnen, daß man schon lange vor Baumgarten über die Lehre von dem Schönen und der Kunst nachgedacht hatte. Im Altertum waren es Plato, Aristoteles und Plotin ge-

[1]) Über die Ästhetik Baumgartens haben wir folgende Abhandlungen: H. G. Meyer, „Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Ästhetik". Halle 1874. Johannes Schmidt, „Leibniz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Ästhetik." Halle 1875. Erich Prieger, „Anregung und metaphysische Grundlage der Ästhetik von Alexander Gottlieb Baumgarten." Berlin 1875. Raabe, „A. G. Baumgarten, aestheticae in disciplinam forman redactae parens et autor." Berlin 1874. Viele Andeutungen und Bemerkungen finden sich auch in den Werken von Ritter, „Geschichte der Philosophie" Bd. 12; Lotze, „Geschichte der Ästhetik"; Zimmermann, „Ge-

wesen, die die Kunst theoretisch behandelt hatten. In der Rhetorik ist auch Cicero von Bedeutung. In der späteren Zeit finden sich in den Werken der beiden Philostratus einige Bemerkungen über ästhetische Fragen. Auch Longinus' Fragment über das Erhabene hat für die Ästhetik einige Bedeutung; Baumgarten geht noch oft auf Longinus zurück. In der scholastischen Philosophie dagegen ist die philosophische Betrachtung über das Schöne völlig aufgegeben. Ja selbst als die Kunst sich zur schönsten Blüte entfaltete, als Dante seine unsterblichen Werke der Welt darbot, als Raffael seine überaus schönen Gemälde schuf, vor denen noch die Gegenwart voll Bewunderung und Staunen steht, als in Michel Angelo die Plastik ihre Vollendung fand, als Albrecht Dürer die Deutschen durch seine Kunst in Staunen setzte und auch im Garten der Poesie die herrlichsten Früchte reiften, da blieben diese schönen Künste von der Philosophie verbannt und die theoretische Betrachtung derselben blieb beiseite.

Nachdem die Philosophie aufgehört hatte eine Magd der Theologie zu sein und durch die großen Geister, durch den Engländer Bacon von Verulam, durch den Franzosen Descartes, durch den Holländer Spinoza und den Deutschen Leibniz auf neue Bahnen gebracht war, da war es hauptsächlich die Metaphysik, die diese großen Denker betrieben, und an die Ästhetik als philosophische Wissenschaft hat auch noch keiner dieser großen Denker ernstlich gedacht. Zwar hatten allmählich einzelne Männer angefangen, sich mit den Untersuchungen über das Schöne zu beschäftigen. In England waren es Shaftesbury, Addison, Swift, Pope, die die Idee des Schönen in ihren Be-

---

schichte der Ästhetik"; Kuno Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. 12; Danzel, „Gottsched und seine Zeit", 1848; Friedrich Braitmaier, „Geschichte der poetischen Theorie und Kritik", Frauenfeld 1888, und in den Werken von Max Dessoir und Sommer. Die Quellen der Baumgartenschen Ästhetik sind in allen diesen Werken nicht erschöpfend behandelt; die folgende Darstellung bietet uns daher eine ausführliche Angabe der Quellen Baumgartens unter Zuhilfenahme einer bisher unbekannten Handschrift (im Besitze der königl. Bibliothek in Berlin). Man vgl. den Anhang dieser Abhandlung.

trachtungskreis zogen. In Frankreich waren es namentlich Bouhours, Pierre de Crousaz, Boileau, Dubos und Batteux, die sich um die Ästhetik verdient gemacht haben. Auch in Deutschland und in der Schweiz regten sich die Geister, so Gottsched, Bodmer, Breitinger und König. Doch entbehren diese einzelnen Gedanken noch einer eigenen philosophischen Disziplin. Baumgarten ist nun in Deutschland der erste gewesen, der die Lehre vom Schönen als eine philosophische Disziplin begründet hat unter dem Namen „Ästhetik". In der Fußnote der „Kritik der reinen Vernunft", S. 36, Originalausgabe (2. Aufl.), verurteilt Kant das Wort „Ästhetik" als die Bezeichnung für die Lehre vom Schönen und will dafür Kritik des Geschmackes. Doch die Bezeichnung Baumgartens ist trotz Kants Tadel in Deutschland erhalten geblieben.

Die Grundzüge der ästhetischen Anschauung Baumgartens finden sich schon in seiner Habilitationsschrift „meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus" aus dem Jahre 1735. Wir können von dem Inhalte dieses Buches absehen, da die Ästhetik dieselben Gedanken wiedergibt. Daß schon diese erste Schrift die Aufmerksamkeit vieler erweckte, geht aus den Schriften Ludovicis hervor, der in den „Neuesten Merkwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit" 1738 § 232 sagt: „Nicht weniger ist der gelehrte Herr Alexander Gottlieb Baumgarten bemüht, die guten Gedanken, welche die Gelehrten aus seiner Dissertation: ‚meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus' von seiner Stärke in der Dichtkunst geschöpft haben, durch ein vollständiges Werk zu vermehren." Und in einer anderen Stelle spricht Ludovici von dem Urteile Gohrs, das folgenden Wortlaut hat: Ich glaube, daß man durch diese (gemeint sind die meditationes) ipso facto überführt wird, daß „methodus mathematica" auch in Sachen, welche am allermeisten davon entfernt geschienen, wie die Dichtkunst ist, applicable sei!

Gehen wir jetzt auf die Baumgartensche Ästhetik näher ein, und zwar zunächst in kurzen Zügen auf die Anlage und den Inhalt der Aesthetica selbst.

Die Ästhetik — eine Schwester der Logik, denn wie die

Logik sich auf das höhere Erkenntnisvermögen erstreckt, so die Ästhetik auf das niedere Erkenntnisvermögen — ist „die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“. Die natürliche Ästhetik wird in eine angeborene und erworbene eingeteilt. Sie ist, so meint Baumgarten, für das Leben wie für die Wissenschaft von großem Nutzen. Da er aber für seine junge Wissenschaft sehr besorgt ist, so widerlegt er in oft naiver Weise schon im voraus die Einsprüche, die etwa gegen sie gemacht werden können. So erwidert er auf den Vorwurf, der Philosoph müsse frei sein von dem Sinnlichen und den Leidenschaften, der Philosoph sei eben ein Mensch unter Menschen und dürfe einem so bedeutsamen Teile menschlicher Erkenntnis nicht fernbleiben. Der Ästhetiker wird zwar wie der Dichter geboren, doch ist eine theoretische Ausbildung ihm von großem Nutzen. Die Ästhetik teilt Baumgarten in eine theoretische und praktische. Die theoretische zerfällt in drei Teile: die Heuristik, die von der Schönheit der Erkenntnis der Gegenstände, die Methodologie, die von den klaren Anordnungen, die Semiotik, die von den schönen Gedankenausdrücken handelt. Die theoretische Ästhetik behandelt zuerst die „Heuristik“, die Erfindung; sie zerfällt in 52 Abschnitte.

„Das Ziel oder der Zweck der Ästhetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher. Diese aber ist Schönheit“ (§ 14). Besonders muß sich der Ästhetiker vor der Häßlichkeit als der Unvollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis hüten. Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten, die entweder gar nicht erkannt werden können oder doch nur vom Verstande erkannt werden, gehen den Ästhetiker nichts an. Vollkommenheit ist nach Baumgarten — wie auch nach Wolff — die „Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit“. Die Schönheit aller sinnlichen Erkenntnis besteht in drei Stücken: Schönheit der Gedanken, Ordnung und Ausdruck. Sechs Kennzeichen der Schönheit gibt es: Reichtum, Adel, Wahrheit, Licht, Gründlichkeit und Leben (§ 22). Anlage zum schönen Denken muß jeder Ästhetiker haben, und diese Anlage muß bestehen in einer scharfen Sinnlichkeit, einer starken Einbildungskraft, gutem Gedächtnisse und dem Dichtungsvermögen. Der Schöndenkende

muß ein gutes Herz und einen guten Kopf haben. Zu dieser Anlage muß sich fleißige ästhetische Übung gesellen. Diese ästhetische Übung muß nach einer ästhetischen Disziplin geschehen. Zu all diesem muß endlich noch die ästhetische Begeisterung kommen. Baumgarten gibt auch Anleitungen, wie man zu dieser Begeisterung kommen kann. Dann spricht er von dem Feilen und Korrigieren. Im siebenten Abschnitt macht er auf einige Denkungsarten aufmerksam. Hier setzt er auseinander, was man unter der Redensart „imitare naturam“ zu verstehen habe: keine bare Naturnachahmung, sondern sie soll heißen: der Natur gemäß denken. Die Kunst schafft wie Natur.

In den folgenden Abschnitten wird über die „ubertas“, den „ästhetischen Reichtum“ gehandelt, und zwar zuerst im allgemeinen, wo Baumgarten Reichtum, d. h. Vorrat an schönen Gedanken fordert, und dann im besonderen. Hier geht er näher auf den Reichtum der Sachen selbst ein, die an und für sich reich sein müssen, auf die Topik, die er nur für Anfänger empfiehlt, auf die bereichernden Argumente, die zur Verschönerung einer Kenntnis beitragen, und auf den Reichtum eines ästhetischen Kopfes, der in schöner Gelehrsamkeit und in der Kenntnis der Regeln der Kunst besteht. Weiterhin bespricht Baumgarten die Kürze der Darstellung, und zwar zuerst die absolute Kürze, die vom Schönen fordert, daß nichts Überflüssiges da sei, und dann die Relativkürze.

Im fünfzehnten Abschnitt ist die Rede von der „magnitudo aesthetica“, der „ästhetischen Größe“. Diese fordert 1. die Größe des Gegenstandes; 2. die Größe der Gedanken; der Gedanke muß den großen Gegenständen angemessen sein; 3. Wirkungen von der Größe des Gegenstandes und der Größe der Gedanken, d. h. sie müssen rühren. Die „magnitudo aesthetica“ zerfällt wiederum in eine absoluta und relativa, naturalis und moralis. Die „magnitudo aesthetica moralis“ nennt er die „dignitas aesthetica“, und gerade diese „dignitas aesthetica“ fordert, daß die Ästhetik das sittliche Leben, die Tugend fördern müsse.[1]) Im achtzehnten Abschnitt redet Baumgarten von der

[1]) In der Handschrift § 185 heißt es: „Man muß dies unserer Nation zum Ruhme nachsagen, daß sie mehr auf die Würde sieht als viele andere.“

„magnitudo cogitationis“ und der „magnitudo materiae“. Zwei Fehler sind es hauptsächlich, die er bei der Darstellung rügt: das Zurückbleiben derselben hinter dem Objekte und das Hinausgehen über das Objekt. Auch werden die Denkungsarten, die Baumgarten einteilt in die niedrige, mittlere und erhabene Denkungsart, in den Kreis der Betrachtung gezogen. Das Erhabene besteht in einer gewissen Stärke und muß dem Menschen ungewöhnlich und unwahrscheinlich vorkommen; aber nicht alles, was ungewöhnlich und unwahrscheinlich — so heißt es im zweiundzwanzigsten Abschnitt — ist erhaben. Auch darf das Erhabene nicht wider Sitte und Würde verstoßen. In § 364 heißt es, wahre Seelengröße bewegt sich bei der Darstellung nicht in Schwulst und niedriger Denkungsart, sondern sie wird den richtigen Weg der Darstellung sicher finden.

Der siebenundzwanzigste Abschnitt handelt von der „ästhetischen Wahrheit“, „soweit sie sinnlich zu erkennen ist“ (§ 423). Unter „ästhetischer Wahrheit“ versteht Baumgarten „eine Vorstellung untermischt mit vieler Sinnlichkeit, die nicht streng deutlich wird“ (§ 424). „Die ästhetische Wahrheit begreift in sich die M ö g l i c h k e i t der Gegenstände, von denen schön gedacht werden soll“ (§ 431). „Alle Möglichkeit aber fordert Einheit sowohl der inneren als auch der äußeren Merkmale“ (§ 439). Die erste ist die Einheit der Handlung, die zweite die Einheit des Ortes und der Zeit. „Die ästhetische Unwahrheit (falsitas aesthetica) ist die subjektive Unwahrheit und Disharmonie der Gedanken mit der Wahrheit der vorzustellenden Gegenstände, soweit jene sinnlich vorgestellt werden kann“ (§ 445). Nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit kommt bei der ästhetischen Wahrheit resp. Falschheit in Betracht. Was die Sinnlichkeit als wahr erkennt oder erkennen kann, das kann der Ästhetiker als wahr hinstellen, wenn die Vernunft es auch als unwahr verwirft. Daher darf ein Dichter auch die Mythologie und Fabelwelten für die Dichtung verwerten, nur darf die Sinnlichkeit nichts Unmögliches darin finden, wenn die Vernunft auch viele Unwahrheiten entdeckt. Nur sachliche Unrichtigkeiten, die für unsere Sinnlichkeit absurd sind, sind strenge zu vermeiden (§ 445—478).

Der dreißigste Abschnitt handelt von den „Fiktionen“, den Erdichtungen. Neben unserer natürlichen Welt gibt es auch eine andere Welt, die „Welt der Dichter“, die „heterokosmische Wahrheit“. Dahin gehört nicht bloß die Mythologie der Griechen und Römer und anderer Völker, sondern auch die Kosmogonien der neueren Philosophen. Diese „Welt der Dichter“ ist ein besonderes Gebiet für den ästhetischen Geist; er darf sie nicht als erlogen hinstellen, wie der „Pöbel“ es tut; für unsere Sinnlichkeit enthält sie große Wahrheiten. Baumgarten beruft sich hier auf Augustinus, der die Erdichtungen nicht für Lügen hält, sondern als Figuren der Wahrheit. „Nicht alles, was erdichtet ist, ist eine Lüge, sondern nur das, was nichts bezeichnet. Wenn es aber etwas bezeichnet, so ist es eine Figur der Wahrheit.“ Im zweiunddreißigsten Abschnitt bespricht Baumgarten die Fabeln, ihre Arten und ihre Verwendung. Der Rest des Buches handelt von dem „studium veritatis aestheticum“. Unter dem studium veritatis aestheticum versteht Baumgarten: „non ingenium solum aptum, sed et multo labore exercitatum et adsuetum perspiciendis veritatibus aestheticologicis“ (§ 555). Die ästhetische Wahrheit begreift in sich die formale und materielle Erkenntnis, und zwar beide zugleich. Diese zusammen machen die relativ vollkommene Erkenntnis aus, die notwendig immer Vergnügen (voluptas) und Verlangen (appetio) mit sich bringt (§ 558).

Der zweite Teil der Ästhetik, der infolge einer schweren und hartnäckigen Krankheit Baumgartens erst 1758 erschien, behandelt im siebenunddreißigsten Abschnitt die „lux aesthetica“ oder die „claritas“. Diese definiert Baumgarten § 618 als die „perspicuitas rerum sensitiva, claritatis per multitudinem notarum extensio“. Im achtunddreißigsten Abschnitt handelt er von dem Gegensatze der „lux aesthetica“, nämlich der „obscuritas aesthetica“. Der vierzigste Abschnitt bespricht die gerechte Verteilung von Licht und Schatten bei der ästhetischen Behandlung. Auch von den ästhetischen Farben und dem Scheine ist die Rede. Dann kommt Baumgarten (Abschn. 44—46) zu den Redefiguren und Abschn. 47 zu den Tropen. In Abschn. 48 behandelt er die thaumaturgia aesthetica. Von derselben heißt es in § 808:

„Conciliatio novitatis, per hanc admirationis, per hanc curiositatis, per hanc attentionis Aesthetica, brevitatis causa, dicatur a nobis thaumaturgia." Der übrige Teil des Buches handelt von der „persuasio aesthetica", der „sinnlichen Gewißheit", der evidentia aesthetica", die andere, wie Baumgarten bemerkt, auch „demonstratio ad oculum, ad sensus et palpabilem" nennen. In Abschn. 51 bespricht er die „confirmatio", die eine directa et ostensiva persuasio ist. Im letzten Abschnitt endlich werden die „argumenta persuasoria" erörtert, „quorum vis est sensitivam datae perceptioni certitudinem conciliare" (§ 900).

Baumgarten hat bloß den ersten Teil der theoretischen Ästhetik, die „Heuristik", die „Erfindung" behandelt, die Methodologie, die Semiotik und die praktische Ästhetik fehlen. Krankheit und Tod hinderten ihn an der weiteren Ausführung der so breit angelegten Ästhetik.

Die Ästhetik ist nach Baumgarten die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis. Sie ist die „niedrige Logik", während die Vernunftlehre die „höhere Logik" ist. Unter sinnlicher Erkenntnis versteht Baumgarten „eine undeutliche", das ist eine dunkle oder verworrene Vorstellung. Leibniz hatte die Lehre von den undeutlichen, dunklen und verworrenen Vorstellungen in die Psychologie eingeführt und ihnen gegenübergestellt die deutlichen Vorstellungen. Er lehrt, im Untergrunde der Seele befänden sich viele dunkle, verworrene Vorstellungen. Die Schönheit beruht nach Leibniz auf einer Seelentätigkeit, die sich zusammensetzt aus diesen dunklen und undeutlichen Vorstellungen. Diese dunklen und undeutlichen Vorstellungen in ihrer Gesamtheit geben den Geschmack. Damit ist die Basis für die Ästhetik als eine besondere Bewußtseinssphäre gegeben.

Die Lehre Leibnizens von den deutlichen und undeutlichen Vorstellungen wurden von seinem Schüler Wolff weiter ausgebildet. Die undeutlichen und dunklen Vorstellungen machen die Sinnlichkeit, die „sensitive Erkenntnis" aus, während die deutlichen Vorstellungen die Vernunft, den Verstand, die „intellektuelle Erkenntnis" bilden. Diese intellektuelle Erkenntnis wurde von Wolff in seiner Logik weiter behandelt, während die Sinnlichkeit, die sensitive Erkenntnis von ihm keine Beachtung fand.

Die „sinnliche Erkenntnis“ nun wurde von Baumgarten weiter behandelt, und zwar auf Anregung Bilfingers, der in seinen „Dilucidationes“ wünscht, daß man die Sinnlichkeit mehr treibe.[1]) Bilfinger sagt in den Dilucidationes § 268: „Vellem existerent, qui circa facultatem sentiendi imaginendi attendendi abstrahendi et memoriam praestarent, quae bonus ille Aristoteles, adeo hodie omnibus sordens, praestitit circa intellectum, hoc est, ut in artis formam redigerent, quidquid ad illas in suo usu dirigendas et iuvandas pertinet et conducit, quemadmodum Aristoteles in organo logicam sive facultatem demonstrandi redegit in ordinem; neque enim ista aut impossibilia putem aut inutilia.“

Die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis, insofern sie das Schöne behandelt, nennt Baumgarten Ästhetik, wohl im Anschluß an Plato, wo *„αἰσθητα“* „sinnliche Vorstellungen“ bezeichnet.[2]) Somit erhält denn Ästhetik die Bedeutung Theorie vom Schönen. Wir sehen also, die Ästhetik Baumgartens ist gleichsam aus der Lehre Leibnizens von den dunklen Vorstellungen herausgewachsen.[3])

Was ist nun nach Baumgarten Schönheit?

In der Ästhetik heißt es § 14: „Das Ziel der Ästhetik ist Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, und das ist Schönheit.“ Zugleich verweist er auf seine Metaphysik (§ 521, 662). Hier heißt es: „Die Wissenschaft der Regeln der Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis und der Bezeichnung derselben ist die Wissenschaft des Schönen.“ „Die Schönheit“ wird definiert als „die Vollkommenheit, insofern sie eine Erscheinung ist oder sofern sie durch den Geschmack in der weiteren Bedeutung bemerkt werden kann.“ „Vollkommenheit“ ist nach Baumgarten im engen Anschluß an Wolff und Leibniz „Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit“.

---

[1]) Man vgl. H. G. Meyer a. a. O. S. 23.

[2]) vgl. Einleitung § 1 der Handschrift.

[3]) Den Zusammenhang der Ästhetik Baumgartens mit der Lehre Leibnizens haben ausführlich dargelegt: H. G. Meier (a. a. O.); Johannes Schmidt (a. a. O.); Lotze, „Geschichte der deutschen Ästhetik“ S. 1—17.

Während bei Leibniz das Schöne rein subjektivisch aufgefaßt wird als ein Tätigkeitstrieb der Seele, lehrt Baumgarten auch die Wirklichkeit des Schönen, insofern es sinnlich erkannt wird. Baumgarten ist sich des Gegensatzes des Schönen im subjektiven und objektiven Sinne gar nicht klar geworden, und daher wird seine Auffassung des Schönen selbst unklar gegenüber den ersten Gedanken Leibnizens. Nach Baumgarten sind das Gute, Wahre und Schöne nur verschiedene Erscheinungsformen der Vollkommenheit. Das ist auch der Grund, weshalb Zimmermann so abfällig über Baumgarten urteilt, indem er sagt, Baumgarten „hat sich begnügt, die Erkenntnis des Schönen als eine dunkle zu bezeichnen“. Diese Auffassung ist jedoch sehr einseitig. Baumgarten versteht unter sinnlicher Erkenntnis das untere Erkenntnisvermögen (facultas cognoscitiva inferior); das untere Erkenntnisvermögen hat auch „deutliche Erkenntnis, die mit Sinnlichkeit vermischt, und sinnlicher Erkenntnis, in welcher Deutlichkeit angetroffen wird“. Er unterscheidet „logische Klarheit“, die intensiv ist, und „ästhetische Klarheit“, die extensiv ist. Zum Wesen des Schönen gehören außerdem noch „Reichtum, Adel, Wahrheit, Licht, Gründlichkeit und Leben“ (§ 22). Dunkle Erkenntnis hat bei Baumgarten die Bedeutung Sinnlichkeit. Er will gegenüber der strengen Vernunft die Sinnlichkeit bei der Betrachtung des Schönen mehr zur Geltung bringen. — Das sind alles Gedanken, die manchen richtigen Kern in sich bergen.

Was die einzelnen Ausführungen der Ästhetik betrifft, so enthalten sie meistens nur Regeln für einen schönen Geist, besonders für Redner und Dichter. Die Quellen dieser einzelnen Regeln sind die Werke des Aristoteles, des Quintilian, Cicero, Horaz und Longin.

Baumgarten schätzt Cicero besonders hoch; er gilt ihm als Gewährsmann, und Ciceros Werke: „Rhetorica sive de inventione“, „De oratore“, „Brutus sive de claris oratoribus“, „Orator sive de optimo genere dicendi“, „Partitiones oratoriae“, „Topica“, „De optimo genere oratorum“ sind wahre Fundgruben für die Baumgartenschen Regeln.

Von den französischen Ästhetikern haben ihn beeinflußt

Bonhours, Pierre Crousaz, Dubos und Batteux.[1]) Schon Bonhours hatte in seinem Werke: „La manière de bien penser les ouvrages d'esprit“, Paris 1687, den Gedanken ausgesprochen, daß nicht das „Klare und Distinkte“, sondern das Undeutliche, wenn es bloß angedeutet, das Schönheitsgefühl errege. Er nennt die Ästhetik geradezu la logique sans épines. Dubos' Schrift: „Reflexions critiques sur la poesie et sur la peinture“, Paris 1719, enthält manche Andeutungen über die ästhetische Ausbesserung. Anspielungen auf Dubos' Gedanken finden sich in dem Abschnitte „Ästhetische Ausbesserung“ der Ästhetik Baumgartens. Batteux' Nachahmungstheorie hat offenbar auf Baumgarten eingewirkt, der ja auch immer die Nachahmung der großen Dichter empfiehlt.

Auch die englischen Ästhetiker haben auf Baumgarten eingewirkt, was bisher immer unbeachtet geblieben ist. Hier sind zu nennen Addison, Shaftesbury, Pope und Swift.[2]) Von Addison wurde zuerst das Wunderbare in die Poesie eingeführt, von den Schweizern aufgenommen und von Baumgarten ebenfalls als „heterokosmische Wahrheit“ oder „heterokosmische Erdichtungen“ in die wissenschaftliche Ästhetik eingeführt. Mit Shaftesbury teilt Baumgarten das Bestreben, die Wahrheit und Sittlichkeit mit dem Ästhetisch-Schönen zu verbinden. Auch mit Pope stimmt er in manchen Gemeinplätzen überein. Swifts Tendenz gegen alles Schwülstige vertritt auch Baumgarten.

Außer den antiken, den französischen und englischen Schriftstellern haben auch die deutschen Schriften ästhetischen Inhalts[3]) einen großen Einfluß auf Baumgarten ausgeübt; so namentlich Johann Bodmers „Abhandlung von dem Einflusse und Gebrauche der Einbildungskraft zur Ausbesserung des Geschmacks“, Frankfurt und Leipzig 1727.[4]) Baumgarten ist der erste, der die facultas fingendi behandelt, sicherlich durch den

---

[1]) vgl. die Handschrift: Einleitung § 1 und § 97.

[2]) Daß er diese gekannt hat, geht aus der Handschrift hervor, vgl. § 217, § 302, § 493, § 556.

[3]) vgl. Handschrift: Einleitung § 1.

[4]) vgl. Danzel a. a. O. S. 222; Meyer a. a. O. S. 21/22; Schmidt a. a. O. S. 36.

Einfluß der genannten Abhandlung Bodmers, der sich an den Engländer Addison anschloß. Dann kommen noch in Betracht Königs „Untersuchung vom Geschmack“, Breitingers „Kritische Dichtkunst“, „Abhandlung vom den Gleichnissen“, Bodmers „Diskursen der Maler“ und dessen Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie, endlich auch noch die „Greifswalder kritischen Versuche“, Werke, die manche Gedanken und Ausführungen enthalten, an die Baumgarten sich anschließt. Auch die Ausführungen Gottscheds sind zu nennen.

Sogar der Pietismus scheint auf Baumgartens Ästhetik eingewirkt zu haben. Jedes Werk, das gegen das Christentum resp. Religion vorgeht, das auch nur leise Andeutungen gegen die christliche Religion zeigt, ist nach Baumgarten vom ästhetischen Standpunkt aus zu verurteilen. In dem Streite zwischen den Zürichern und Gottsched nimmt Baumgarten gleichsam die Mitte ein; er betont beide Punkte: nämlich Anlage und Übung, während die Züricher den ersten und Gottsched den letzten Punkt betonten.

Die Baumgartensche Ästhetik ist von vielen hart angegriffen und in unserer Zeit fast zur Verachtung herabgesunken. Mängel hat sie offenbar. Der Hauptfehler, der auch Unklarheit in die Auffassung des Schönen seitens Baumgarten bringt, ist schon hervorgehoben. Es liegt eben darin, daß Baumgarten von der rein subjektiven Auffassung des Schönen, wie es dem System Leibnizens einzig entspricht, abweicht, der Schönheit Wirklichkeit zuschreibt und sich des Gegensatzes des Schönen im subjektiven und objektiven Sinne gar nicht bewußt wird.

Wir müssen aber auch bedenken, daß wir den Maßstab der Gegenwart nicht an dieselbe legen dürfen. Wir sind in die ästhetische Schule Kants, Goethes und Schillers gegangen, und es ist durchaus ungerecht, wenn man von diesem Standpunkt aus mit Verachtung auf die Ästhetik Baumgartens blicken wollte. Die Anfänge einer Wissenschaft muß man immer milder beurteilen.

Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 1889, 3. Aufl. S. 501/02) behauptet: „Uns scheint der leibnizische Begriff — schön ist die empfundene (gefühlte oder

dunkel perzipierte) Harmonie — an Tiefe und Reichtum die Baumgartensche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr als der abstrakte Begriff der Vollkommenheit, dunkle Vorstellung sagt mehr als sinnliche Warnehmung." Nach Baumgarten ist Vollkommenheit „die Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit", und ich glaube doch, daß dieses dasselbe besagt wie Harmonie. Sagt doch Kuno Fischer S. 456: „Übereinstimmung ist Harmonie!" „Dunkle Vorstellung sagt mehr als sinnliche Wahrnehmung." Was ist denn nach Leibniz dunkle Vorstellung? Kuno Fischer beantwortet diese Frage S. 447, wo er von den dunklen Vorstellungen spricht, die in jeder Wahrnehmung vereinigt sind. Sinnliche Wahrnehmungen — und das betont Baumgarten doch immer — sind dunkle Vorstellungen. Die Begriffe „Harmonie", „Vollkommenheit", „dunkle Vorstellungen", „sinnliche Wahrnehmung" gebraucht sowohl Leibniz als auch Baumgarten, nur die rein subjektive Auffassung des Schönen wie bei Leibniz treffen wir bei Baumgarten nicht an, und das ist eben der Nachteil der Baumgartenschen Ästhetik gegenüber den Gedanken Leibnizens. Von Zimmermann und Ritter wird der Baumgartenschen Ästhetik der Vorwurf gemacht, daß sie auf bare Nachahmung der Natur hinauslaufe. Dabei komme doch das Ideal der Schönheit zu kurz. Diese Ansicht ist irrig. Denn Baumgarten sieht doch diese Welt für die beste und vollkommenste an. In der Natur sieht er überall Gottes Herrlichkeit; die ganze Natur ist ein „Abbild Gottes". In diesem Sinne beruht die Nachahmung der Natur auf idealistischer Grundlage. Dann betont Baumgarten gerade in § 104[1]) ausdrücklich, daß wir das „naturam imitare" nicht in dem Sinne auffassen dürfen, als ob die Kunst nur nach der Natur schaffen soll, wie es die Franzosen taten, die sagten, die Kunst schafft nach der Natur. Nein, Baumgarten sagt, die Kunst schafft wie Natur, wir sollen der Natur gemäß denken, — ein Gedanke, den Kant später ebenfalls betont. Das Urteil Zimmermanns und Ritters zeigt so recht, wie Unkenntnis oft ungerechte Verurteilung zur Folge hat.

---

[1]) vgl. außer diesem Paragraph der „Ästhetica" noch § 104 der Handschrift.

Ferner hat man gegen die Ästhetik Baumgartens den Tadel erhoben, daß sie sich nur auf die Dichtkunst beschränke. Es ist allerdings wahr, daß Baumgarten nur an wenig Stellen auf die anderen Künste Rücksicht nimmt, so § 54 auf die Musik und § 690 und 691 auf die Malerei; doch kann man dies Baumgarten nicht zum großen Vorwurf machen. Denn jeder Mensch wird von den Geistesströmungen seines Jahrhunderts getragen, und gerade zur Zeit Baumgartens stand die Poetik im Mittelpunkt des Interesses. Man denke nur an den Streit zwischen Gottschedianern und den Schweizern. Was Wunder also, daß Baumgarten die Poetik in den Vordergrund rückt! Außerdem möchte ich hier noch auf die Einleitung § 1 der beiliegenden Handschrift hinweisen, wo er ausdrücklich sagt, daß auch die Musik, die Malerei und Bildhauerei in das Gebiet der Ästhetik gehöre.

Baumgartens Verdienst um die deutsche Ästhetik beruht hauptsächlich in der Begründung dieser Wissenschaft als philosophischer Disziplin. Sein Bestreben, die Ästhetik als philosophische Wissenschaft darzustellen, war der erste Anstoß in Deutschland, sich um die Theorie des Schönen vom philosophischen Standpunkt aus mehr zu kümmern, und seit Baumgarten, der somit der Vater der Ästhetik ist, wird die Ästhetik als eine philosophische Disziplin angesehen.

Die einzelnen Regeln für den schönen Geist, die er gibt, sind mehr ein Kompendium, entnommen aus den angeführten Quellen. Doch auch hier hat er manche originelle und eigenartige Gedanken. Er betont gegen seine Zeitgenossen die Sinnlichkeit gegenüber der strengen Vernunft. Er sellt sechs Kennzeichen des Schönen auf: Reichtum, Adel, Wahrheit, Licht, Gründlichkeit und Leben (§ 22). Ferner ist Baumgarten eigentümlich die Lehre vom ästhetischen und logischen Horizont, von der ästhetischen Klarheit, die extensiv ist, während die logische Klarheit intensiv ist, seine Auffassung, die Kunst schafft der Natur gemäß, und der Name Ästhetik als Theorie des Schönen.

Sein Einfluß auf die deutschen Ästhetiker ist auch von einiger Bedeutung; er hat Meier beeinflußt, der ganz auf Baum-

garten fußt, ferner Sulzer und dieser wieder die deutsche Aufklärung. Selbst Kant hat manchen anregenden Gedanken für seine ästhetische Anschauung von Baumgarten entnommen, doch davon im folgenden Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Baumgarten und Kant.

Die Gegenwart ruht auf der Vergangenheit, und die Strömungen und Ideen einer jeden Epoche wurzeln in der vorhergehenden. Die Natur macht keine Sprünge von dunkler Nacht zum hellen Tage, sagt mit Recht Leibniz. Dieser Ausspruch ist auch auf Kant anzuwenden. Doch bei keinem Philosophen ist der Entwicklungsgang, die verschiedenen Einflüsse, die auf ihn gewirkt, schwerer festzustellen als bei Kant. Er hat eben die ganze Philosophie der damaligen Zeit, nicht nur die deutsche, sondern auch die auswärtige, ferner naturwissenschaftliche und religiöse Strömungen in sich aufgenommen und verarbeitet. Aus diesem Ganzen heraus, worin sich manche fruchtbare Keime für Kant fanden, ist das Gebäude der Kantschen Philosophie hervorgegangen. Die Philosophie Kants konnte eben nur unter den damaligen Zeitumständen, Richtungen und Strömungen entstehen, anderseits war aber auch nur eine Persönlichkeit wie Kant imstande, eine solche Philosophie zu schaffen. Wir wollen jetzt das Verhältnis von Baumgarten und Kant betrachten. Wir haben im Laufe dieser Arbeit oft auf die Beziehungen Baumgartens und Kants hingewiesen. Wir haben gesehen, daß Kant immer von Baumgarten mit Hochachtung und Wärme sprach, daß er Baumgartens Metaphysik, Ethik und die „Initia philosophiae practicae primae“ seinen Vorlesungen zugrunde legte. Baumgartens feine Analysen, dessen große Vorliebe für Systematik mußten unbedingt etwas Anziehendes für Kant haben, dessen Neigung zur Systematik

ja bekannt ist. Freilich hat Kant sich in den Vorlesungen oft gegen den Autor ausgesprochen, doch folgte er ihm auch vielfach. Einen Einblick hierin gewährt uns Kants Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765/66. Es heißt dort (S. 293/94 der Schubert-Rosenkranzschen Ausgabe Bd. 1): „Ich kann aber sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lehrbuch ich vornehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten in denselben Weg lenken. Ich fange deshalb nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie an ...“ „Die zweite Abteilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde ...“ „Dann schreite ich zur Ontologie, nämlich zu der Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge, deren Schluß den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, ingleichen beider Verknüpfung oder Trennung und also die rationelle Psychologie enthält. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ist die Wissenschaft von Gott und der Welt.“

S. 297 erwähnt Kant dann, daß er die „allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten vortragen werde. Wie oft und in welchem Semester Kant die Bücher Baumgartens benutzt, hat E. Arnoldt, „Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung“ nachgewiesen.

Wir wollen jetzt sehen, inwieweit Kant in seinen Schriften zu Baumgarten in Beziehung steht. Die ersten Schriften Kants, die naturwissenschaftlichen Inhalts sind, kommen hier nicht in Betracht. Erst die Habilitationsschrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ aus dem Jahre 1755 gibt uns Aufschluß über die Beziehung Kants zu Baumgarten. So nimmt Kant in dem Scholion zu Propositio VIII (Sectio II) [S. 18 der Ros.-Schub.-Ausgabe Bd. 1] auf Baumgarten Bezug. Kant geht hier auf den Satz vom Grunde näher ein und will eine andere Demonstrierung als Baumgarten. So heißt es: „Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolffio et secta-

toribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris huius viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar redit.

Wir sehen hieraus, daß Kant die Sätze Baumgartens vor Augen hatte. In der Propositio XI (Sectio II) bekämpft Kant Baumgarten. Baumgarten hatte die Metaphysik mit dem „principium rationati" bereichert. Auf dieses Prinzip geht Kant nun näher ein. Es heißt S. 34 (der oben erwähnten Ausgabe): „Nihil esse sine rationato, s. quodcumque est, sui habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit.

Kant will jedoch dieses Prinzip nur so weit gelten lassen, als vom Grunde des Erkennens die Rede ist.[1]) (Huius principii si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva). Baumgarten geht allerdings in Anerkennung dieses Prinzips weiter. In derselben Propositio verwirft Kant auch das „principium indiscernibilium". Der Scheinbeweis, den Kant da aufdeckt, ist aus der Metaphysik Baumgartens genommen. Denn die Formulierung dieses Beweises ist bei beiden ganz gleich.

Eigentümlich ist Kants Stellung in dieser Schrift zum Problem des Zusammenhanges der Dinge in der Welt. Baumgarten hatte eine allgemeine Harmonie und gegenseitige Wechselwirkung und Abhängigkeit (mutuum commercium) gelehrt, doch betonte er, daß diese nur ideal sei. Kant lehrt in der „nova dilucidatio" auch eine allgemeine Harmonie (harmonia universalis), nimmt aber mit dem influxus physicus eine reale Verbindung und Abhängigkeit der Substanzen in der Welt an, unterscheidet sich aber dadurch wieder von dem influxus physicus, daß er diese reale Abhängigkeit durch den göttlichen Intellekt denken und erhalten läßt. Die reale Verbindung ruht auf dem „intellectus divinus", und dieser wirkt gleichsam in dem gegenseitigen realen Einfluß. Kant nimmt die Mitte zwischen der Lehre von dem influxus physicus und

---

[1]) vgl. Adickes Kantstudien, Kiel und Leipzig 1895, S. 67.

der prästabilierten Harmonie ein; er sucht gleichsam beide zu verbinden.[1])

Wir sehen, daß Kant gerade in seiner Habilitationsschrift die Baumgartensche Metaphysik vor Augen geschwebt hat, indem er sie teilweise bekämpft, teilweise aber auch enge sich an sie anlehnt. In der Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ nimmt Kant ebenfalls zu Baumgartens Metaphysik Stellung. Daselbst heißt es S. 76 (Akademieausgabe Bd. 2): „Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegende oder daraus fließende Prädikate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädikaten niemals ein Unterschied desselben von einem bloß Möglichen liege.“ Hier meint Kant den § 50 der Metaphysik Baumgartens, wie in der Akademieausgabe schon bemerkt ist.

Auch in der „Kritik der reinen Vernunft“ zeigen sich manche Beziehungen Kants zu Baumgarten. Kant bedient sich oft der Baumgartenschen Terminologie. So behandelt er zunächst in der „Kritik der reinen Vernunft“ die „transzendentale Ästhetik“.

Den Ausdruck „Ästhetik“ hat er wohl Baumgarten entlehnt, wie ja aus der Fußnote hervorgeht. „Ästhetik“ bedeutet bei Baumgarten die „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“. Die Sinnlichkeit ist bei Baumgarten das besondere Gebiet für das Schöne. In der transzendentalen Ästhetik behandelt Kant auch die Sinnlichkeit, insofern Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit sind. In dem Abschnitt „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ lehnt sich Kant an die Baumgartensche Metaphysik an. Hierauf hat schon E. Adickes in der Schrift: „Kants Systematik als systembildender Faktor“ S. 112—115 hingewiesen. Adickes sagt hier S. 112: „Die einzelnen Begriffe

[1]) Man vgl. Busse, Kants erkenntnis-theoretischer Standpunkt in der „Nova Dilucidatio“ S. 52 (Zur Erinnerung an J. Kant, Halle 1904). Adickes a. a. O. S. 65/66.

lassen sich im wesentlichen auf Abschnitte der Baumgartenschen Ontologie zurückführen, so Einstimmung und Widerstreit auf §§ 135—147 (reale et negativum); §§ 34—36 (realitates, negationes); Inneres und Äußeres auf §§ 37/38 (externum, internum); §§ 191—223 (substantia et accidens); Bestimmbares und Bestimmung auf §§ 39—66 (essentialia, affectiones); §§ 224—245 (simplex et compositum). Vgl. S. 114: „Die anderen drei Begriffe (gemeint sind die Begriffe der Tafel der Nichtse: „Leerer Begriff ohne Gegenstand, ens rationis. Leerer Gegenstand eines Begriffes, nihil privativum. Leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum) sind aus Baumgartens Ontologie entnommen: § 7. Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans, absurdum, contradictionem involvens, implicans, contradictorium est A et non A. Seu praedicatorum contradictorionum nullum est subiectum, seu nihil est et non est." § 54: „Possibile praeter essentiam aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso composibiles aut minus. Illud est actuale, hoc non ens privatum vocatur." § 62: „Non ens esset possibile, qua existentiam, non determinabile. At hoc impossibile, et si videtur esse ens, est ens fictum (rationis)." Ferner weist Adickes S. 112 noch darauf hin, daß die vier Sätze in dem Kapitel „von der Einerleiheit und Verschiedenheit" in dem Königsberger Manuskript, die zusammen das principium negatae totius identitatis ausmachen, nur den Inhalt der Baumgartenschen Metaphysik §§ 269—272 wiedergeben.

In der Kritik des ontologischen Gottesbeweises schwebt Kant, wie schon bemerkt, die Formulierung Baumgartens vor Augen.

Auch in dem Abschnitt „die Architektonik der reinen Vernunft" sind wohl viele Einteilungen und Begriffe von Baumgarten entlehnt. Kant sagt in diesem Abschnitte S. 871: „Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art . . ." Mit dieser Definition der Metaphysik meint er offenbar die Baumgartensche. § 1 der Baumgartenschen Metaphysik heißt: „Metaphysica est scienta primorum in humana cognitione principiorum."

Einen besonderen Einfluß hat Baumgarten auf die Bildung von Kants ästhetischen Anschauungen ausgeübt. Dieses hat besonders O. Schlapp in seinem so vorzüglichen Werke: „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft“ nachgewiesen. Er faßt das Resultat seiner Untersuchung in folgender Bemerkung zusammen (S. 413): „Kant geht in seiner systematischen Behandlung ästhetischer Fragen von Baumgarten-Meier[1]) aus. Ihnen entnimmt er die Parallelisierung von Logik und Ästhetik, die Bemerkungen über ästhetische und logische Vollkommenheit nach den Gesichtspunkten der Allgemeinheit, Wahrheit, Gewißheit, Deutlichkeit, Größe (Horizont), Intensität, Extensität, Koordination, Subordination, des Abstrakten und Konkreten, die Lehre von den ästhetischen Begriffen, von der ästhetischen Popularität, von der Proportion der Gemütskräfte im Genie, vom schöpferischen Dichtungsvermögen und von der Einbildungskraft. Ihnen verdankt er den Namen Ästhetik für die Geschmackkritik. Ihnen folgt er in seiner besonderen Berücksichtigung der Phänomene der Dichtkunst. Gegen Baumgarten-Meier wendet er sich, wenn er den Geschmack von der Erkenntnis, das Schöne vom Vollkommenen scheidet, und wenn er der Ästhetik den Namen einer Doktrin und Wissenschaft versagt.“

Daß Kant die Baumgartensche Ästhetik gekannt, ist ohne Zweifel und geht aus vielen Stellen seiner Werke hervor, worinnen Kant auf die Ästhetik Baumgartens direkt anspielt.

Zu den Ausführungen[2]) Schlapps wollen wir noch einzelne Ergänzungen geben.

Schon in der „Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765/66 wird auf die nahe Verwandtschaft der Logik und Ästhetik, wie Baumgarten sie

---

[1]) Meier fußt, wie schon früher bemerkt, ganz auf Baumgarten.

[2]) Wir wollen die Ausführungen Schlapps, die wir ganz und gar billigen, nicht einzeln wiederholen; nur seien hier die Seiten genannt, wo Schlapp die Beziehungen Kants zu Baumgarten nachweist: S. 28, 31, 38, 40, 56_2, 57_5, 58_1, 59_2, 60_6, 74_1, 76a, 90_1, 92_3, 95_1, 96_2, 98a, 102, 107, 116, 118_3, 124a, 127_4, 132a, 140_1, 146_1, 150_2, 154a, 163_1, 168_1, 177_1, 178_1, 179a, 230_2, 244, 252_1, 273_2, 290, 292, 293, 301, 313a, 315, 326, 329, 337, 339 ff.

gelehrt, hingewiesen. So heißt es: „Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß gibt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmackes, d. i. die Ästhetik, zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.“

Folgende Stelle aus den „Vorlesungen des Herrn Professoris Kant über Logik“, „Philippi 1772“, bezeichnet die Ästhetik als eine Wissenschaft der Sinnlichkeit, gerade wie Baumgarten es tut. „Die heidnische Religion“ — so heißt es an dieser Stelle — „begünstigte die schönen Wissenschaften und Künste. Denn da sie sinnlich war, so mußte sie die Wissenschaften der Sinnlichkeit erwecken.“ Ebendaselbst heißt es: „Geschmack ist ein Analogon des Verstandes“. Das behauptet Baumgarten auch immer.

In dem „Collegium Anthropologicum“, gesammelt von Theodor Friedrich Bauer (1779), finden wir wieder Verwandtschaft der Kantschen Gedanken mit denen Baumgartens: „Und es können allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sowohl als des Verstandes aufgestellt werden, d. h. es gibt eine Wissenschaft für jene: eine Ästhetik und für diese eine Logik.“

Ähnliche Gedanken finden sich in der „Anthropologie von Herrn Prof. Kant, nachgeschrieben von Puttlich (1784)“: „Man sagt oft zum Lobe einer Erkenntnis, die Sache ist sehr sinnlich vorgestellt.“ „Die Sinnlichkeit macht nicht Unfug, sondern ist ein notwendiges Werkzeug des Verstandes.“ „Denke nicht daran, die Sinnlichkeit zu schwächen, denn dadurch nimmst du der Erkenntnis des Verstandes die Lebhaftigkeit, ohne welche sie gar keine Deutlichkeit haben kann.“ Dieses fordert Baumgarten doch auch ausdrücklich.

Baumgartens Hauptverdienst für seine Zeit beruht in der Begründung der Ästhetik als philosophischer Disziplin. Er hat hier manchen anregenden Gedanken gegeben, die für seine Zeit von Bedeutung und Wirkung gewesen sind. Auf metaphysischem Gebiete ist er der erste gewesen, der alle Gedanken Leibnizens in ein festes System gebracht hat; er hat die Lehre Leibnizens von der Vorstellungskraft aller Monaden wieder

aufgenommen; die prästabilierte Harmonie hat bei ihm Geltung für das ganze Universum. Durch Baumgarten erreicht die Leibniz-Wolffische Philosophie den Höhepunkt. In der Moral Baumgartens zeigt sich eine starke Beeinflussung des Pietismus; überhaupt sucht Baumgarten Philosophie und Pietismus miteinander zu verbinden und zu versöhnen. Seine überaus feinen und weitgehenden Analysen, in denen Baumgartens Stärke beruht, haben seinen Werken große Verbreitung verschafft.

Veröffentlichung der Handschrift.



Vorwort des Herausgebers.

In der vorliegenden Abhandlung ist schon betont, daß die philosophischen Ideen und Gedanken von 1680—1750 wenig in ihren Einzelheiten uns bekannt sind. Gründe hierfür sind: 1. die Geringschätzung dieses dogmatisch-rationalistischen Zeitalters von unserem kritischen Standpunkte aus und 2. auch die damalige eigentümliche Schreibart, die für uns kaum zu genießen ist. Besonders tritt dieses bei den lateinischen Schriften Baumgartens hervor. Meistens sind die Gedanken nur angedeutet. So ist es besonders mit seiner „Aesthetica", die meines Erachtens aus diesem Grunde jetzt meistens unbekannt ist.[1]) Baumgartens Ästhetik hat zwar für uns nur mehr historische Bedeutung, bei einzelnen Paragraphen könnte man die Geduld beim Lesen verlieren, sie trägt aber auch manche fruchtbare Keime in sich, die für die spätere Entwicklung der deutschen Ästhetik eine, wenn auch nur geringe Bedeutung haben. In unserem Zeitalter, in welchem die Ästhetik und das Studium der Ästhetik in großer Blüte steht, ist es daher wohl angebracht, die Ästhetik Baumgartens, des Begründers der Ästhetik in Deutschland, ihre Entstehung und ihre Quellen genau kennen zu lernen. Dies ermöglicht uns eine bisher unbekannte Handschrift der Ästhetik Baumgartens. Die Veröffentlichung dieser Handschrift bietet uns zwei große Vorteile:

[1]) Goldfriedrich, „Kants Ästhetik" sagt S. 194: „Als Begründer (der Ästhetik) schlechthin muß Baumgarten in Geltung bleiben, der, beiläufig bemerkt, im allgemeinen jetzt unbekannter und geringgeschätzter zu sein scheint, als er es verdient."

1. Wir haben die Ästhetik Baumgartens in deutscher Sprache, und

2. gibt sie uns wertvolle Aufschlüsse über die Entstehung der Ästhetik Baumgartens und ihre Quellen.

Die Handschrift ist im Besitze der Königlichen Bibliothek in Berlin.[1]) Sie umfaßt 47 Blätter; auf der ersten Seite heißt es: A. G. Baumgarten. Kollegium über die Ästhetik.

Sie ist eine Kollegnachschrift. Über die Person des Nachschreibers gibt die Handschrift keinen Aufschluß. Die Nachschrift aber ist im allgemeinen, wie aus der Vergleichung mit Baumgartens „Aesthetica" hervorgeht, sehr genau; Baumgarten legte nämlich die Aesthetica seinen Vorlesungen zugrunde, was die Einleitung § 1, ferner die §§ 302, 305, 306, 462, 476 der Handschrift deutlich beweisen. Übrigens stimmen auch die einzelnen Paragraphen der beiliegenden Handschrift sowohl, was die Zahl als auch was den Inhalt der einzelnen Paragraphen betrifft, mit der „Aesthetica" überein, nur daß die Handschrift ausführlicher ist und gleichsam für viele Stellen der „Aesthetica" einen Kommentar bietet. Die Handschrift enthält den ersten Teil der „Aesthetica", der im März 1750 herausgegeben wurde.

Den Beweis, daß das Kolleg von A. G. Baumgarten gehalten worden ist, liefern folgende Punkte: 1. Die Bemerkung auf der ersten Seite: „A. G. Baumgarten Kollegium über die Ästhetik", sie ist von derselben Hand geschrieben, von der die übrigen Ausführungen herrühren; 2. die Übereinstimmung mit der „Aesthetica", auch die Überschriften der einzelnen Abschnitte (Abteilung heißt es in der Handschrift) stimmen mit der „Aesthetica" überein. An der Echtheit ist deshalb kein Zweifel. Baumgarten hat dieses Kolleg — man darf es wohl mit großer Sicherheit behaupten — im Sommersemester 1750 oder Wintersemester

---

[1]) In der „Königlichen Bibliothek" zu Berlin befinden sich noch folgende unedierte Werke Baumgartens: „Isagoge Phisophica in Theologiam Theticam", eine Kollegnachschrift von Johannes Gottfried Beneke. 1748. 3. Teile „Zur alten Geschichte des Vaterlandes", eine Kollegnachschrift. Ferner zwei Briefe an Wippel.

1750/51 gehalten. Vor 1750 kann er es nicht gehalten haben, weil die Aesthetica, die er ja diesem Kolleg zugrunde legte — was aus § 1 und vielen anderen Paragraphen erhellt — erst März 1750 erschien. In § 118 der Handschrift heißt es: „Man nehme z. B. einmal das Jahr, darinnen der König von Preußen den ihm ewig rühmlichen Frieden schloß, und das Jahr 1749 dagegen. Das erste ist an und für sich selbst leichter und gibt ubertatem obiectivam, da das letzte nur subiectivam ubertatem gibt." Mit dem Frieden ist wohl der Frieden von Dresden 1745 gemeint, der den zweiten schlesischen Krieg beendete; der Breslauer Frieden von 1742 ist wohl ausgeschlossen. Baumgarten will hier zwei Jahre gegenüberstellen: ein geschichtlich reiches Jahr und ein Jahr, das in der Geschichte keine Bedeutung hat. Unter dem Jahre 1749 versteht Baumgarten wohl das vergangene Jahr. Dazu kommt noch, daß Baumgarten im August des Jahres 1751 an Bluthusten erkrankte und erst 1755 seine Vorlesungen wieder aufnahm. Außer dem Jahre 1755 kommt keins mehr in Betracht; denn Krankheiten hinderten Baumgarten, ein Semester lang ununterbrochen zu lesen. Hätte er 1755 das Kolleg über die Ästhetik gehalten, so wäre es doch merkwürdig, daß er das Jahr 1749 herausgriff als ein wenig bedeutungsvolles Jahr, während ihm die Jahre von 1750—1754 doch näherlagen, die ebensowenig bedeutungsvoll waren. Es ist höchst wahrscheinlich, ja wohl sicher, daß Baumgarten das Kolleg im Sommersemester 1750 oder im Wintersemester 1750/51 gehalten hat.

Was Orthographie, Interpunktion und Sprache betrifft, so ist natürlich die Orthographie bei der Herausgabe der neueren angepaßt; die Interpunktion der Handschrift konnte selbstverständlich nicht beibehalten werden; sie würde sehr störend gewirkt haben und mußte deshalb auch modernisiert werden. Bei der Sprache ist sehr darauf Rücksicht genommen, das ganze als ein Denkmal des achtzehnten Jahrhunderts zu respektieren. Manche Änderung mußte auch hier geschehen: so vor — für, verdrüßlich — verdrießlich usw.; doch glaube ich, hier sehr sorgfältig verfahren zu haben, um den Schriftsteller nicht zu vergewaltigen.

Bei der lateinischen Orthographie ist die neuere Schreibart angewandt, u überall als Vokal, v als Konsonant behandelt, statt caussa causa usw. geschrieben worden.

Deutliche und offenbare Schreibfehler wurden geändert; übrigens stehen Bemerkungen und Korrekturen unter dem Text.

An Genauigkeit glaube ich nichts fehlen gelassen zu haben.

Einleitung.

§ 1.

Wir sind gesonnen, die Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften systematisch vorzutragen. Die ganze Wissenschaft ist unter dem Namen der Ästhetik bekannt, und da unser Lesebuch in der ersten Erklärung dieses Wort braucht, so müssen wir uns zuerst um seinen Ursprung bekümmern. Es kommt eigentlich von *αισθανομαι* her; dieses Wort bezeichnet das, was sentio im Lateinischen bezeichnet, nämlich alle klaren Empfindungen. Da die Empfindungen in äußerliche und innerliche eingeteilt werden, in solche, die in meinem Körper als mir bewußt vorgehen und sich auf alle Sinne beziehen, oder in solche, die nur in meiner Seele vorgehen, so wird dieses Wort, das klare Empfindungen überhaupt bezeichnet, auf beides gehen. Da ferner das Wort sentio etwas sinnlich wahrnehmen bezeichnet, das griechische aber mit ihm völlig einerlei ist, so wird es auch sinnliche Vorstellungen bezeichnen, und so wird es beim Plato gebraucht, wo *αισθητα* den *νοητις*[1]) entgegengesetzt sind als undeutliche und deutliche Vorstellungen. So teilte Aristoteles einige Seelen in *αισθητα*, die noch Sinnlichkeit haben, und in *αναισθητα*, die auch diese nicht mehr haben. Wir sehen soviel, was die Alten zur Sinnlichkeit zählten, begriffen sie unter diesem Worte. Wenn man wissen will, was sie eigentlich in der Seele zur Sinnlichkeit zählten, so lese man den Buchanan, der im 3. Kap. in der 3. Sect. von den Meinungen der Alten sagt, daß sie sensum communem, phantasiam und memoriam sensitivam dahin zählten, weil man die Seele noch nicht besser kannte. So wie man nun von

---

[1]) Müßte eigentlich: „*νοητοις*" heißen als dat. plur.; in der Handschrift steht aber *νοητις*.

λογικος, von dem, was deutlich ist, λογικη gemacht, das die Wissenschaft des Deutlichen anzeigt, so machen wir nun von αἰσθητος αἰσθητικη die Wissenschaft von allem, was sinnlich ist.

Wenn man bei den Alten von der Verbesserung des Verstandes redete, so schlug man die Logik als das allgemeine Hilfsmittel vor, das den ganzen Verstand verbessern sollte. Wir wissen jetzt, daß die sinnliche Erkenntnis der Grund der deutlichen ist; soll also der ganze Verstand gebessert werden, so muß die Ästhetik der Logik zu Hilfe kommen.

Die Ästhetik als eine Wissenschaft ist noch neu; man hat zwar hin und wieder Regeln zum schönen Denken gegeben, aber man hat in den vorigen Zeiten noch nicht den ganzen Inbegriff aller Regeln in eine systematische Ordnung in Form einer Wissenschaft gebracht, folglich kann auch dieser Name vielen noch unbekannt sein. Unser erster Paragraph schlägt noch verschiedene andere Benennungen vor, wann man an Leute kommen sollte, denen die erste Benennung unbekannt wäre. Man nenne sie die Theorie von den schönen Wissenschaften, dieses ist der Titel, den Herr Meier seinem Werke dieser Art beigelegt hat. Man hat den Namen schöne Wissenschaften lange gebabt, obgleich eigentlich nichts Wissenschaftliches drinnen gewesen ist. Man nenne sie die Wissenschaften unserer Untererkenntnisvermögen, oder wann man noch sinnlicher reden,[1]) so nenne man sie mit dem Bouhours la logique sans epines. Bei uns Deutschen ist der Titel: die Kunst schön zu denken, schon bekannt, man bediene sich auch dessen. Da uns aus der Psychologie bekannt ist, daß unsere Einsicht in den Zusammenhang der Dinge teils deutlich, teils verworren ist und jenes die Vernunft und das letzte analogon rationis ist, so benenne man sie darnach. Will man hingegen in Methaphern reden, und liebt man die Mythologie der Alten, so nenne man sie die Philosophie der Musen und der Grazien. Noch mehr da die Metaphysik das Allgemeine der Wissenschaften enthält, so könnte man die Ästhetik nach einiger Ähnlichkeit die Metaphysik des Schönen nennen.

---

[1]) Ist zu ergänzen „will". Das Wort „will" fehlt in der Handschrift.

Diese Wissenschaft und der Inbegriff ihrer Wahrheiten ist so neu nicht, daß man niemals zuvor schön gedacht hätte. Nein man hat praktische Ästhetiker gehabt, ehe man Regeln von der Ästhetik gewußt und ehe man sie in die Form einer Wissenschaft gebracht hat. Es wird nicht undienlich sein, eine kleine Einleitung in die Geschichte der Ästhetik zu geben. Die ganze Geschichte der Maler, Bildhauer, Musikverständigen, Dichter, Redner wird hierher gehören, denn alle diese verschiedenen Teile haben ihre allgemeinen Regeln in der Ästhetik. Dieses würde uns zu weitläufig sein; wir wollen nur bei denen stehen bleiben, die sich besonders auf die deutliche Kenntnis legten. Wir werden sehen, daß sie mehrenteils praktische Ästhetiker gewesen sind; und dann können wir schließen: haben diese, die sozusagen Profession von der deutlichen Kenntnis machten, mehrenteils sinnlich gedacht, wie vielmehr die anderen, denen die deutliche unbekannt war. Man teilte die Philosophen unter den Alten in Barbaren, Griechen und Römer. Bei allen diesen werden wir in der Geschichte die Wahrheit unseres Satzes sehen.

Zu den barbarischen Gelehrten gehören besonders die Ägypter, Chaldäer und Celten. Diese legten sich vor allen anderen Völkern auf strenge Wissenschaften. Allein was taten die Ägypter? Sie dachten sinnlich und teilten ihre Gedanken sinnlich mit in den hieroglyphischen Bildern. Man sehe, was Pluche uns in seiner histoire du ciel davon bemerkt hat. Und so finden wir es bei den Chaldäern, die ihre Gelehrsamkeit in der Astronomie nicht streng deutlich wußten, und bei den Celten, deren Druiden ihre Gelehrsamkeit, ihre Staatskunst und ihre Religion in Gedichten verfaßten und folglich sehr sinnlich vortrugen.

So ging es auch mit den griechischen Philosophen. Ihre Einsicht war nicht pur deutlich. Ihre erste Philosophie war bloß undeutlich und fabelhaft. Wir reden hier nicht von den Dichtern, sondern bloß von den Philosophen. Man nehme den Orpheus und die sogenannten sieben Weisen als die ältesten unter ihren Philosophen. Vielleicht besaßen sie mehr Poesie als Politik. Ihre Apophtegmata sind gewiß nur sinnlich schön. Das Haupt so verschiedener Sekten Sokrates war sehr ästhetisch.

Seine Schüler folgten ihm. Aristippus nannte seine Logik sogar eine Wissenschaft, die zum Angenehmen führt, und seine ganze Sekte legte sich darauf, die Sachen reizend abzuschildern. Machte nicht Hegesias ein so schönes Gedicht vom Tode, daß sich viele selbst umbrachten! Die Megarische Sekte, die sich auch Dialektiker nannten, setzte ihre Hauptbeschäftigung in der Sophistik und trieb das Ästhetische so weit, daß man einander mit einem Sophisma zu Tode ärgern konnte. Die Elische Sekte oder die Eretische, weil Venedemus von Eretria ihr vornehmster Anhänger war, setzte ihr Größtes in eine gewisse Art der Beredsamkeit, sich eine Zeitlang herumzuzanken. Man merke vor allem den Plato. Wie sehr war er nicht bemüht, alles deutlich zu machen. Er nannte aber doch seine Dialektik curam disserendi. Mußte hier nicht schon etwas Sinnliches mit unterlaufen? Er teilte diese Dialektik in vier Teile, in die Apodiktik, Epicherematik, Rhetorik, Sophistik. Eine sehr unvollkommene Einteilung! Allein man sehe, wie viel Sinnliches in seiner Philosophie war. Seine Epicherematik war cura disserendi circa veresimilia vel probabilia. Er definierte seine Rhetorik durch enthimema vel imperfecta ratiocinatio. Wieder unvollkommen erklärt! Allein soviel sieht man doch, es leuchtete ihm etwas Wahres in die Augen. Denn eine unvollkommene Schlußrede ist ein Werk des analogi rationis. Er verdammte die Poesie, folglich blieb die Rhetorik vom Sinnlichen noch übrig, die er beibehielt, ob er gleich sonst kein Feind der Dichtkunst war, weil man weiß, daß er selbst Liebesbriefchen geschrieben, die er aber verbrannt, als sein ernsthaftes, philosophisches Gewissen aufwachte. Die Schule des Plato teilte sich wieder in diejenigen drei Akademien, die näher bei seinen Lehren blieben, und in die, die mehr abgingen und den Aristoteles zu ihrem Stifter hatten. Xenokrates, der Lehrer der ersten Akademie, mußte gewiß nicht bloß streng deutlich lehren, weil er einmal in einer Stunde den ausschweifenden Polemon bekehrt. Durch einen trocknen Vernunftschluß geschah es gewiß nicht. Arkesilaus, der Urheber der zweiten Akademie, war ein Rhetor und Dichter; folglich dürfen wir wohl nicht hinzusetzen, daß er ein praktischer Ästhetikus gewesen ist. Er führte Zweifel wider die Gewißheit der Dinge. Karneades aus

der dritten Akademie wollte beredt gewiß machen, daß nichts gewiß wäre. Ein wunderlicher Satz, allein er tat es beredt, folglich ästhetisch. Nun folgt Aristoteles. Er war an dem Hofe des Philippus gewesen; er hatte den jungen Alexander geführt, der ihn allemal sehr hochschätzte, um einen trockenen Vernunftschluß aber gewiß nicht. Er teilt seine Philosophie, wodurch die menschliche Kenntnis verbessert werden soll, in die Logik, Rhetorik und Poetik, die er zuerst als Wissenschaften vorträgt. Die Einteilung selbst ist unvollkommen. Wenn ich sinnlich schön denken will, warum soll ich bloß in Prosa oder in Versen denken? Wo bleibt der Maler und Musikus? Wenn ich sinnlich schön in Prosa denken will, brauche ich die Rhetorik; es ist also erst wieder eine Subdivision. Sie ist auch deshalb unbequem, weil sie uns zwingt, einerlei vielmal zu wiederholen und in der Poetik eben das zu sagen, was man schon in der Rhetorik gehört hat. Deshalb muß die Ästhetik allgemeiner sein; sie muß sagen, was von allem Schönen gilt, und bei jedem muß man die besondere Anwendung der allgemeinen Regeln machen. Nach diesem Philosophen folgen die Cyniker. Vielleicht waren sie nicht die saubersten praktischen Ästhetiker, und sie zeigen uns, wie schlecht das Natürlich-Ästhetische ohne alle Kunst ist. Die Stoiker waren lakonisch in ihren Ausdrücken, wann sie philosophierten; aber sie hatten selbst eine Rhetorik, die sie sehr schön durch artem bene dicendi de iis, quae copiosam orationem requirunt, ad persuadendum idoneam erklärten.

Nach den Griechen folgen die Römer. Cicero war gewiß einer der berühmtesten von ihren Philosophen, allein wann wir die Sache nach der Wahrheit untersuchen wollen, ein besserer Ästhetikus als Philosoph. Seneka wird ein gleiches Urteil von uns erhalten. In den scholastischen Zeiten, wo alle Wissenschaften in der Barbarei lagen, wurde keine einzige so sehr verabsäumet als die Ästhetik. Dies jetzt ist der einzige Punkt, wo man nur dicke Theologien und Traktate von Jure sah, das Ästhetische aber gänzlich verwarf und auch gar nicht kannte. Petrus Ramus wagte es wieder am ersten das praktisch Ästhetische hervorzusuchen; allein die Zeiten waren noch zu finster, denn man machte noch in großen Konziliis zu Paris aus, ob man qui,

quae, quod oder qi qae, qod schreiben sollte, und Ramus und seine Schüler wurden darüber sehr verfolgt. Die große Verbitterung, die viele gegen alles, was man schön denken heißt, blicken ließen, mochte auch mit aus der großen Vermischung des Verstandes und des Schönen, das in der eklektischen Philosophie Mode war, entstanden sein. Man führte einen Beweis und setzte dann ein paar Verschen hinzu. Dies ist fehlerhaft. Wir müssen deutlich denken, wir müssen schön denken, aber wir müssen die Grenzen zwischen beiden sehr wohl unterscheiden.

Wir müssen der Kürze halber eilen und auf den Cartesius kommen. Wer ihn kennet, sieht auch, daß er ein ungemein munterer Kopf war. Seine Physik ist auf seiten der Ästhetik schöner als auf seiten der Philosophie. Man würde seine Cubi eher besingen als philosophisch von ihnen reden können. Sein Gedicht, das er noch im Alter in Schweden bei der Königin Christina gemacht, legt ein Zeugnis ab, daß er schön denken könne. Nun fingen die Philosophen an sich zu teilen, Wir bleiben bei den Neuern. Hier zeigt sich Leibniz, der von allen Seiten groß war, auch als ein ästhetisch großer Kopf. Seine Theodicée ist wahrhaftig schön, und wie viel Zeugen geben die Historie und so viel Sprachen ab. Wolff und Bilfinger sind nicht weniger ästhetisch schön. Wer die dilucidationes des letzteren gelesen hat, wird sehen, wie zuweilen der Witz mit unterspielt. Er wünscht darinnen, daß man die Regeln davon besser kennen möchte und die sinnliche Kenntnis mehr triebe. Dieser Wunsch gab mit Gelegenheit, daß Herr Prof. Baumgarten die Disputation de nonnullis ad poema pertinentibus schrieb, die der Grund dieser Wissenschaft war. In der Metaphysik, wo er zeigte, daß die Untervermögen noch verbessert werden müßten, fragte man endlich, wo dies geschehe, und als die Ästhetik vorgeschlagen wurde, die noch immer in piis desideriis war, so brachte es das Verlangen sie zu sehen so weit, daß gegenwärtiges System zustande kam.

Bouhours, Crousaz in seinem traité du beau, die Gespräche der Maler, die Abhandlung vom Geschmack enthalten viel Allgemeines vom Schönen; aber sie erschöpfen es nicht. Es konnte

noch nicht in die gegenwärtige Form einer Wissenschaft gebracht werden.

Jetzt kennen wir sie als eine Wissenschaft, folglich muß alles das von ihr gesagt werden können, was man von einer Wissenschaft sagt: sie muß gewisse Gründe haben. Ihre Conclusionen müssen gewiß aus diesen gewissen Gründen hergeleitet werden, folglich müssen alle ihre Schlüsse nach der Form und Materie richtig sein. Das konnte man nicht sagen, solange die Regeln des Schönen hin und her zerstreut waren. Da man auch Wissenschaften von Begierden hat, so unterscheidet sich die Ästhetik dadurch von ihnen, daß sie eine Wissenschaft einer gewissen Erkenntnis ist. Die Wissenschaften von Kenntnissen rechnet man zur philosophia instrumentali oder organica, folglich gehöret auch sie zur philosophia instrumentali, und die Logik und philosophia instrumentalis werden nun nicht mehr als synonima anzusehen sein. Diese Ästhetik unterscheidet sich von der Logik dadurch, daß sie sinnliche Kenntnis, die unteren Erkenntniskräfte zu ihrem Gegenstande hat. Man könnte vielleicht noch eins und das andere wider unsere Erklärung einwenden; man könnte sagen, warum man nicht perficiendae zur Definition hinzugesetzet hätte. Allein[1]) die wenigen Kennzeichen bestimmen einmal schon alles zum hinlänglichen Unterschiede, und dann liegt das schon darinnen, weil alle Wissenschaft meine Kenntnis vollkommener macht. Man sagt, warum hat man nicht gesetzt: scientia de cognitione sensitiva et acquirenda et proponenda? Allein man weiß die Regel, ohne Not keine Einteilungen in die Definitionen zu bringen. Ferner wäre dies schon zu enge erkläret und ginge weit näher auf die Beredsamkeit, da die Erklärung auch auf Musik und Malerei gehen muß. Wollte man vorschlagen anstatt proponenda significanda zu setzen, so hat man das schon in unserer Definition. Denn indem ich schöne Gedanken bezeichnen soll, so muß ich wieder schön denken, damit ich jene schönen Gedanken nicht übel bezeichne.

---

[1]) In der Handschrift steht: „Alle die wenigen Kennzeichen“ usw. Das ist offenbar ein Schreibfehler, denn es gibt keinen Sinn und muß heißen „allein“.

§ 2.

Wir machen hier eine Einteilung wie in der Logik. Ein jeder brachte ein natürliches Vermögen zu schließen mit auf die Welt, das er durch Regeln der Kunst verbesserte. Ein jeder bringt auch ein natürliches Vermögen schön zu denken mit auf die Welt, das eben wie jenes in der Logik durch Regeln verbessert werden kann; und wir können hier das Verhältnis setzen: Wie sich die künstliche Logik zur natürlichen verhält, so verhält sich die künstliche Ästethik zur natürlichen. Man könnte diese letzte weit bequemer den Mutterwitz nennen als die natürliche Ästhetik.[1]) Wann ich schöne Gedanken entwerfe, so ist die Ästhetik die ausübende (aesthecia utens). Wann ich andern zeige, wie sie solche entwerfen sollen, so ist sie die lehrende (docens).

§ 3.

Die Ästhetik nach Regeln gelernet, wird besonderen und vorzüglichen Nutzen haben, sowie die Logik, die man nach Regeln erlernt. Man setze zwei Leute vollkommen gleich; der eine habe sich geübt, aber ohne Regeln, der andere habe sich ebenso stark geübt, kenne aber zugleich die Regeln, so wird sich der Nutzen besonders für den letzten zeigen. Die Ästhetik äußert ihren Nutzen erstlich darin, daß sie uns dienet, glücklicher in den streng deutlichen Wissenschaften fortzukommen. Wann ich zu Wissenschaften gelangen soll, so muß allemal zuvor ein gewisser Grund gelegt werden, das sind bei uns die Schulen. Da werden wir an verschiedene Abwechselungen der Arbeit gewöhnt, und je besser hier schon die Anweisung zum Schönen ist, je glücklicher werden wir in den andern strengen Wissenschaften fortkommen. Der andere Nutzen bestehet darin, daß sie zeigt, wie wir das Wissenschaftliche für die Fassung eines jeden andern einrichten sollen. Wann wir mit unserer Gelehrsamkeit nützlich werden wollen, so müssen wir diese Kunst verstehen, und ohne Ästhetik werden wir sie nicht erlangen.

---

[1]) Das Wort „Ästhetik" fehlt in der Handschrift; es heißt daselbst bloß „als die natürliche". Ästhetik ist aber offenbar zu ergänzen.

Durch sie wird der Theologus ein guter Homilete werden. Der Jurist wird sich aus den Rechten und seiner Sprache für den gemeinen Mann bequem ausdrücken lernen; und der Arzt wird die Krankheit dem Patienten verständlich darlegen.

Da wir endlich sind, so kann nicht alles von uns demonstriert werden. Der Vernünftige sieht es, und er sieht zugleich, es würde die Mühe nicht verlohnen, jede kleine Wahrheit in eine Demonstration zu bringen. Allein auch diese Wahrheiten, die teils nicht demonstriert werden können und noch öfter die dazu die Mühe nicht belohnen, können doch nicht gänzlich verabsäumt werden. Dazu wird uns nun diese Kenntnis, die den Geschmack festsetzt, dienen. Man bedenket, daß man in Gesellschaften kommen kann, wo die Rede von einer Sache ist, von der ich eben nicht Profession mache. Diese kann ich nicht demonstrieren. Es würde auch unnützlich sein; ästhetisch sich darüber auszudrücken ist genug. Dies sind die drei Hauptnutzen der Ästhetik. Der vierte würde sein, daß sie uns sanftmütiger, obgleich nicht eben tugendhafter macht. Die Erfahrung beweiset es. Wann zwei Leute zornig werden, auch beide strafbar losschlagen, so wird der ästhetische Kopf weit gelinder gehen, weit feiner sich bezeigen und es nicht übertreiben, welches aber vielleicht der andere tut. Dem ersten wird dies und jenes nicht edel, nicht groß genug scheinen. Wann wir die schönen Wissenschaften studieren, so fangen wir an, mehr nach Deutlichkeit zu begehren, folglich werden wir auch zugleich weit freier, deshalb man sie freie Künste genannt. Der Nutzen der Ästhetik wird im gemeinen Leben nach allem diesen gewiß nicht gering sein. Meine deutliche Kenntnis ist nicht so stark als die sinnliche. Wann ich diese letzte von einer gewissen Sache habe, so werden alle Schlüsse deutlich und in forma mich nicht vom Gegenteil überführen. Wann wir also andere von der Wichtigkeit gewisser Güter überreden wollen, so werden wir die Sinnlichkeit zu Hilfe nehmen müssen; und die Regeln davon gibt die Ästhetik. Wollte man einen Einwurf darwider von dem Mißbrauche der Poesie hernehmen, so würde man vergessen, daß der Mißbrauch einer Sache die Sache selbst nicht aufhebet. Ein praktisch theoretischer Ästhetikus wird

in der Gesellschaft angenehmer und nützlicher sein, der mit jenem sonst gleiche Erziehung und gleiche Wissenschaften hat, aber die Regeln der Ästhetik nicht kennt. Deshalb kann ein deutlich Denkender doch in seinem Werte bleiben, und man kann nicht schließen, dieser schreibt sinnlich, also kann er nicht deutlich schreiben. Venetus hat in seinem Gedichte de harmonia mundi beides als eine Eigenschaft eines großen Geistes angemerkt. Er sagt, ein großer Geist schwinget sich bis in das Himmlische, er lässet sich aber auch wieder auf das Sinnliche so herunter, daß es scheinet, daß er hier zu Hause sei und er eine doppelte Natur habe. Man muß die Sprache des Verstandes und der Sinnlichkeit reden können.

§ 4.

Dies war der allgemeine Nutzen der Ästhetik; wir wollen hier noch einige besondere anführen. Die Philologie, die Wissenschaft der Rede, insofern sie ein Zusammenhang von Tönen ist und welche zeiget, wie man diese Töne regelmäßig machen soll, wird großen Nutzen von der Ästhetik haben. Die Kenntnis des Schönen wird uns zeigen, was bei den Worten, bei den Zeichen der Worte und der Rechtschreibung zu bemerken ist; sie verbessert unser Bezeichnungsvermögen; sie zeiget, wie ich die Wörter auf solche Art verbinden soll, daß sie schöne Gedanken schön bezeichnen usf. Da fast alle auszulegende Schriften ästhetisch geschrieben sind, so hat die sinnliche Kenntnis einen großen Anteil an ihnen, und der Hermenekte wird sie haben müssen, wenn er im Erklären fortkommen will. Wann die Ausleger des Horaz bessere Ästhetiker gewesen wären, so würden sie die Worte der 20. Ode im 2. Buche: non ego, quem vocas, dilecte Maecenas, obibo nicht gemartet haben, sie würden auf das Leben des Horaz, die besonderen Umstände dieser Ode und den abergläubischen Begriff des Wortes vocare (weil nämlich Mäcenäs schon gestorben und damals mortuus illum vocavit eben das bezeichnete, was etwa bei uns, er ist seinem verstorbenen Vater nachgefolget, anzeiget) gesehen haben und einen schönen Gedanken im Horaz gefunden haben.
Der Exegete, der sich den wahren Sinn eines Schriftstellers

und zwar vollkommen vorstellen muß, wird die ästhetische Kenntnis ebenfalls brauchen. Er muß Deutlichkeit der schönen Worte haben, wann er sie für schön angeben und die logische Wahrheit derselben anzeigen will. Er muß erläutern, er muß das, was er nun erkläret, praktisch anwenden. Er wird ohne Kenntnis der Ästhetik es nicht recht glücklich tun können. So wird der übrige Nutzen für die Rhetorik und Poetik sich auch zeigen. Die Rhetorik, wann sie nach Gründen des Schönen soll erlernet werden, muß sich auf die allgemeinen Regeln der Ästhetik gründen und ihr Besonderes nach denselben bestimmen; sie werden richtige Gründe vom Rührenden, Edlen usf. geben, und also wird sie auch der Kanzelredner mit Vorteil brauchen können, dessen Redekunst zuweilen sehr verstellt ist. Daran, daß die Poesie hierher gehöre, wird niemand zweifeln, und alle Künste, die man schön nennet, werden von der Kenntnis dieser Regeln den größten Nutzen haben. Man sagt von der italienischen Musik, daß sie in Erstaunen setze, und von der französischen, daß sie mehr rühre und einnehme. Hier wird die Ästhetik nützlich angewendet, und die Frage, welche von beiden die beste sei, nach ihren Regeln bestimmt werden können. Wann man die Frage aufwirft, ob ein guter natürlicher Kopf sich ohne alle Regeln helfen könne und ob das gute Naturell ersetze, was der Kenntnis der Regeln abgeht, so wird man darauf antworten können, daß ohne alle Regeln das gute Naturell sich übereilen könne, daß aber hingegen auch die Demonstration einer jeden speziellen Wissenschaft des Schönen für einen natürlich schönen Geist überflüssig sei, und eine gute Ästhetik, die ihm die allgemeinen Regeln beibringt, hinreiche, ihn vollkommen zu machen, denn sie bringt ihn zu einer philosophischen Kenntnis und lehret ihn Gründe angeben.

§ 5.

In diesen und den folgenden Paragraphen werden einige Einwürfe gehoben, die man etwa wider diese Wissenschaft als eine neue Disziplin ihrer Form nach machen könnte. Man sagt, wie weitläufig ist das Feld der schönen Wissenschaften, wie kann man in einem halben Jahre von allen Kenntnis haben und

sie in einem kleinen Buche abhandeln, allein ich antworte, daß wir hier nur den Grund legen, worauf das Übrige weitergebaut wird. Die Ästhetik geht viel weiter als die Rhetorik und Poetik und ist also nicht mit ihr einerlei; ebensowenig ist sie mit der Kritik einerlei. Wann ich eine Schrift oder ein Gemälde oder eine Musik nach Deutlichkeit beurteilen will, so muß eine Theorie da sein; diese Theorie ist aber niemals die Kritik selbst, ob ich sie gleich hernach zur Kritik anwenden kann. Wann ich beurteile, darf ich nicht bloß nach meinem Geschmack, sondern muß nach Deutlichkeit urteilen. Die Ästhetik geht viel weiter als die Kritik, und sie kann zu mehreren Dingen als zum Beurteilen nur allein gebraucht werden. Das Verhältnis wird richtig sein, wie die Logik zur kritischen Logik, so die Ästhetik überhaupt zur kritischen Ästhetik.

§ 6.

Wann man den Philosophen als einen Fels vorstellet, der bis über die Hälfte in die Wolken geht, mit der Überschrift non pertubatur in alto, so vergißt man den Menschen und bedenkt nicht, daß die Stoiker mit ihren Weisen schon lächerlich wurden. Der Philosoph bleibt ein Mensch, folglich behält er Sinnlichkeit, und auf dieser Verbesserung muß er auch als Philosoph denken. Als Philosoph braucht er ästhetische Übungen nicht, aber die Theorie derselben gehört für ihn.

§ 7.

Man sagt, weil die Verwirrung in Irrtum führt, so muß ich mich mit der verworrenen Kenntnis nicht abgeben. Allein wir haben 1. schon angemerket, daß wir ohne verworrene Vorstellungen nicht zu deutlichen gelangen können. Durch lebhafte Klarheit muß ich in das Reich der Deutlichkeit eingehen. Und 2. erfolgt nicht allezeit bei einer jeden Verwirrung Irrtum. Unsere Gegner sagen, die Verwirrung ist die Mutter des Irrtums; lasset uns die Metapher fortsetzen; eine Mutter darf nicht immer gebären, so darf auch die Verwirrung nicht immer Irrtümer hervorbringen. In der Natur ist nicht jetzt Nacht, und dann folgt gleich heller Mittag, sondern es ist eine Dämmerung da-

zwischen. So haben wir nicht gleich hellen Mittag der Kenntnis, sondern die Verwirrung als die Dämmerung ist dazwischen. Und so wie der, so sie aus dem Reiche der Natur nehmen wollte, töricht und schädlich handeln würde, so auch der, so sie aus dem menschlichen Verstande nehmen will, denn sie hilft uns zur Deutlichkeit. Wir suchen sie auch nicht, weil sie verworren ist, sondern weil sie lebhaft ist; und dürfen wir ein Exempel aus der Theologie geben: Gott sucht den Sünder, aber nicht weil er ein Sünder ist. Wir suchen unsere sinnliche Kenntnis von groben Irrtümern zu befreien.

§ 8.

Wann man sagt, die deutliche Kenntnis sei besser, so redet man sehr unbestimmt. Es ist nicht allgemein wahr. Von vielen Stücken darf ein endlicher Geist, wie der Mensch ist, gar nicht deutliche Kenntnis verlangen, weil sie nicht die Mühe belohnen und die sinnliche hinreichend ist. Zuweilen ist dieser Ausspruch auch nur ein Machtspruch der Faulheit, weil man ein paar Definitionen auswendig gelernt hat und sich nicht weiter Mühe geben will.

§ 9.

„Die Sinnlichkeit und die Kenntnis von ihr wird den Verfall der strengen Wissenschaften verursachen, welche zu dem Gipfel der Hoheit zu bringen, zu welchem sie in unseren Tagen gelangt sind, doch so viel Mühe gekostet hat.“ Was soll dieser Einwurf beweisen? Ist ein Geist groß genug, so wird er sinnliche und deutliche Erkenntnis befördern, ist er aber schwach, so wird er das eine versäumen; aber wird deshalb das Ganze der Wissenschaft leiden? Kann nicht in den strengen Wissenschaften selbst jemand auf die Metaphysik fallen und die Ethik verabsäumen? Leidet aber deshalb eine Wissenschaft um der andern willen? Und dann bemerke man, ob es für die deutliche Kenntnis gut wäre, wann die sinnliche unbrauchbar bliebe.

§ 10.

Da die Kunst ein Inbegriff mehrerer Regeln etwas vollkommener zu machen ist, diese Regeln aber historisch oder auch

nach Gründen vorgetragen werden und diese Gründe hinlänglich gewiß oder nicht hinlänglich gewiß sein können, da ferner die hinlänglichen Gründe eine Wissenschaft geben, so muß ein jeder zugestehen, daß die Ästhetik nach der Definition der Wissenschaft eine Wissenschaft sei; allein sie bleibt auch eine Kunst; dies leugnen wir nicht. Allein in diesem Verstande wird auch die Logik eine Kunst sein, wie man sie auch ehemals genannt hat, jetzt aber mit Grund eine Wissenschaft nennt. Man wird dieses Verhältnis setzen können: Wie sich die Logik als Kunst zur Logik als Wissenschaft verhält, so verhält sich die Ästhetik als Kunst zur Ästhetik als Wissenschaft. Wann man diesen ganzen Einwurf auch zugäbe, so würde daraus doch nicht folgen, daß die Ästhetik nicht zu schätzen sei, sondern nur, daß sie nicht als Wissenschaft zu schätzen sei.

§ 11.

Man gibt endlich zu, daß das schöne Denken schätzbar ist, allein man sagt, das zwingen keine Regeln, das muß alles die Natur tun. Wir wissen aber schon, ein guter Kopf ohne alle Regeln und Regeln ohne einen natürlich guten Kopf können beide einzeln nichts ausrichten, aber verbunden zwingen sie alles. Wann man sich hier auf das Zeugnis der Gelehrten berufen will, so würde man Urteile pro und contra finden. Quintilian erklärt sich im 24. Kap. des 2. Buches über den Redner schon so, daß er der Kunst mehr beilegt als der Natur und sich des Gleichnisses eines königlichen Gartens bedient, wo zwar fruchtbare Erde viel tut, aber der Fleiß des Gärtners noch mehr zwingen muß. Man unterscheide so wie er das Unentbehrliche und das Bessere. Pindar schreibt der Natur alles zu und sagt, die viel gelernet haben, sind in ihrer Vielschwatzerei wie die Raben gegen den Adler. Cicero hingegen wünscht, daß man Regeln hätte, wie die Scherze einzurichten wären. Daß Regeln und Natur aber zusammenkommen müssen, wann etwas vollkommen werden soll, wird die Erfahrung lehren.

§ 12.

Man sagt, in der Schrift wird befohlen, das Fleisch, das ist die verderbten Untererkenntniskräfte der Seele, zu kreuzigen

und gar nicht auszubessern. Allein man vermischt hier Unterdrückung des Sündlichen, was in ihnen ist, mit der gänzlichen Ausrottung des Sinnlichen. Das letzte hieße die menschliche Natur ablegen wollen, und das fordert die christliche Religion nie; sondern sie will nur, wir sollen über diese verworrene Kenntnis herrschen. Die Ästhetik verstärkt überdem die sinnlichen Begierden nicht, sondern sie trägt vielmehr zum Vorteile der Gottesfurcht das Ihrige bei. Sie lehrt uns Gedanken als häßlich verabscheuen, wann sie ihr zuwider sind. Sagt man, zur Gottesfurcht muß ich übernatürlicherweise zubereitet werden und nicht durch Künste, so bedenkt man nicht genug, daß einige Grade der Besserung durch menschliche Künste gezwungen werden können und nicht übernatürlich geschehen. Da wir überdem noch Überbleibsel des göttlichen Ebenbildes in dieser Kenntnis haben, so können wir sie durch die Ästhetik deutlicher auseinandersetzen und näher erkennen.

§ 13.

Wir nennen die Logik die ältere Schwester der Ästhetik in Ansehung der Theorie, sonst würde in Ansehung der Ausübung die Ästhetik die ältere sein. Nach den Ideen, nach welchen wir die Logik eingeteilt, werden wir auch die Ästhetik einteilen. In der Theorie überhaupt werden wir zuerst von den schönen Gedanken reden, und wie man sie bilden soll; ferner in was für eine Ordnung man sie bringen und wie der Ausdruck (der kann in Mienen, in Worten, in Pinselstrichen usw. sein) beschaffen sein muß. Der besondere Teil wird alsdann auf die Ausübung gehen und sehen, wie schöne Gedanken wirklich werden. Horaz gibt den Dichtern und zugleich jedem Schöndenkenden die Regel, sich eine Materie dazu wählen, deren er mächtig ist.

Erster Teil.

Theoretische Ästhetik.

Erstes Kapitel.

Von der Erfindung.

Erste Abteilung.

Von der Schönheit der Erkenntnis.

§ 14.

Wir kommen zuerst auf die schönen Erfindungen; durch Erfindungen verstanden die Alten oft gehabte Gedanken sich wieder ins Gedächtnis zu bringen. Unsere Erfindung gehet viel weiter; wir verstehen darunter, ein Ding sich zum ersten Male so vorstellen, daß es in die Sinne fällt und rührt. Sie enthält die Regeln schön und rührend von Dingen zu denken, davon man bisher noch nicht so gedacht. Die Erfindung gehört für die Ästhetik, denn die Schönheit der Erkenntnis ist der Zweck derselben. Alles was schön ist, gehöret in ihr Feld, sobald es aber deutlich wird, gehöret es nicht hierher. Sobald ich in der sinnlichen Erkenntnis Vollkommenheiten finde, die deutlich werden, so bekümmere ich mich nicht mehr als ein Ästhetikus darum.

§ 16.[1])

Die Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten der sinnlichen Kenntnis gehen den Ästhetiker nur insofern an, insofern er sie als schön oder als häßlich erkennet. Wann ihm eine Un-

---

[1]) § 15 fehlt.

vollkommenheit unbekannt wäre, so wird er sich nicht bemühen, sie zu vermeiden. Wie ein Baumeister vielleicht ein Loch inwendig im Marmor nicht weiß, für das Äußere aber, was in die Sinne fällt, sorget, so muß der Ästhetikus auch für das, was die Sinne rührt, sorgen, sobald aber die Vernunft als Vernunft etwas einsieht, so gehöret es nicht mehr für den Ästhetiker.

§ 17.

Wir nennen zwar die Ästhetik eine Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis; allein nicht deshalb, als wann alles sinnlich und gar nichts deutlich darinnen wäre, nein, sondern weil die Hauptbegriffe sinnlich bleiben, so wie man das einen deutlichen und scientifischen Vortrag nennt, wo die Hauptbegriffe deutlich sind. In dem sinnlichen Vortrage sind die deutlichen Begriffe versteckt. Die Schönheit wird hier nicht in die Verwirrung gesetzet, sondern es wird gezeigt, wie verworrene Vorstellungen schön werden sollen. Alle Vorstellungen, die unter der Deutlichkeit bleiben, sind sinnlich; und die Kenntnis von diesen Vorstellungen ist um unserer und anderer willen gut und nützlich. Wir lernen die einzelnen Teile der Schönheit kennen, wann wir sie zergliedern. Nur bei dem Vortrage an andere müssen die meisten Vorstellungen unter der Deutlichkeit bleiben, deshalb können wir hier ihre Kenntnis sehr gut berühren, wann wir zu andern reden sollen. Da wir aber eine Wissenschaft vortragen wollen, so müssen wir alles deutlich auseinandersetzen.

§ 18.

Die Schönheit der ganzen Erkenntnis besteht in diesen drei Stücken: in der Schönheit der Gedanken, der Ordnung und des Ausdrucks oder der Bezeichnung der Gedanken. Die Ästhetik lehret zuerst das allgemeine Schöne in Gedanken, und hier denke man ja noch nicht an den Ausdruck oder an die besondern Worte. Man betrachte bloß Gedanken, insofern sie sinnlich schön sind und verwechsele die Schönheit der Gedanken oder Sachen nicht mit den Gegenständen, von welchen man denkt. Diese Objekte sind noch von den Sachen unterschieden. Man kann schön von ihnen denken, ob sie gleich häßlich sind, und auch häßlich denken, ob sie gleich schön sind.

§ 19.

Das zweite Stück der Schönheit der Erkenntnis ist die Ordnung. Ohne sie kann nichts schön sein. Die Teile müssen miteinander übereinstimmen, die Gedanken untereinander selbst und die Gedanken mit den Gegenständen. Die Teile selbst untereinander ohne Ordnung geben keine Schönheit. Man setze z. B. eine Rede, wo das Exordium zu den übrigen Teilen gar kein Verhältnis hat, ob da Schönheit ist, oder ob in einer Historie, wo poetisch gedacht ist, und in einem Gedicht, wo historisch gedacht wird, Schönheit sein kann? Denn hier fehlt die Ordnung, die in der Historie oder Poesie sein soll. Diese Ordnung ist das, was man sonst Disposition nennt. Die Benennung ist gut, wenn man sie nur nicht mit einer Sciagraphie verwechselt; denn die Disposition geht sogar bis auf alle Beiwörter im Ausdruck.

§ 20.

Das dritte ist die Bezeichnung. Sie ist dasjenige, wobei man eigentlich und ganz allein stehen geblieben, und über die Schönheit der Ordnung und der Gedanken immer weggegangen. Ganze Bücher, die von der sinnlichen Erkenntnis handeln, halten sich am meisten bei dem Ausdruck und also noch bei einer speziellen Art der Bezeichnung auf. Die Zeichen selbst, und zwar hier allgemein gedacht, die Bezeichnung des Malers und Musikus mitgenommen, müssen untereinander übereinstimmen, und ein Maler z. B. würde übel bezeichnen, wann er einem heidnischen Prinzen einen Engel zur Bedeckung gäbe. Man muß die Übereinstimmmung der Zeichen und der Ordnung wahrnehmen. Eine sehr schöne Statue muß auf einem schönen Platz aufgerichtet werden, wann sie sich besonders gut in ihrer Vollkommenheit zeigen soll. Wir werden in den Exempeln immer bei der Rede stehen bleiben, weil sie das gewöhnlichste und beste Mittel ist, seine Gedanken zu bezeichnen, da weder der Musikus noch der Maler, denn der letzte stellet uns seine Gedanken nur für ein Augenpaar dar, sich so bequem ausdrücken oder bezeichnen können. Dieses sind die drei allgemeinen Schönheiten, darnach ich alle schönen Schriften beurteile, ich mag sie

loben oder tadeln. Ich muß nach genauer Prüfung sehen, ob der Fehler in den Gedanken, in der Ordnung oder im Ausdrucke ist; ist er in den ersteren, so wird er weit größer sein, als wenn er nur im Ausdruck bleibt.

§ 22.[1])

Die Ästhetik wird die Vollkommenheit haben müssen, die die Erkenntnis überhaupt haben muß, wann sie vollkommen sein soll. Die Metaphysik hat uns schon gelehrt, daß die Kenntnis um so viel besser ist, je reicher, edler, richtiger, klarer, gewissenhafter und lebhafter sie ist. Diese 6 Kennzeichen geben ihr ihre Vorzüge. Die ästhetische Kenntnis muß ebendieselben haben, sie muß reich, edel, wahr, voll Licht, gewiß und lebhaft sein. Diese beiden Verse würden sie leicht ins Gedächtnis bringen:

„Reichtum, Adel, Wahrheit, Licht, Gründlichkeit und Leben,
Wer das meiner Einsicht gibt, hat mir viel gegeben."

§ 23.

So werden auch die entgegenstehenden Fehler die Erkenntnis verunzieren; Sie stehen in folgendem Verse:

„Eng, garstig, falsch und ohne Licht, zweifelhaft und Tod."

§ 24.

Die Vollkommenheit einer Kenntnis kann nicht einfach sein. Wann wir sie als eine Vollkommenheit empfinden sollen; so muß sie mehr oder weniger zusammengesetzt sein, nach dem wir sie größer oder kleiner empfinden sollen. Die Ästhetik verspricht unsere Kenntnis zu einer großen Vollkommenheit zu bringen; folglich muß sie uns auch eine Anweisung zu einer sehr zusammengesetzten Vollkommenheit geben. Auf diesen allgemeinen Satz, daß eine jede Vollkommenheit zusammengesezt sein muß, gründen sich noch mehrere Beweise, dadurch man dartun kann, daß wir in der Ästhetik zu einer sehr zusammengesetzten Vollkommenheit Anleitung bekommen. Ferner in einer zusammengesetzten Vollkommenheit müssen sich Aus-

[1]) § 21 fehlt.

nahmen finden, und je größer die Vollkommenheit sein soll, je mehr Ausnahmen müssen da sein, folglich werden in der Schönheit der sinnlichen Erkenntnis auch sehr viel Ausnahmen sein müssen; und so kommen wir auf den Begriff der Licentia poetica. Weil die Poesie besonders große Vollkommenheiten haben muß, so werden hier besonders große Ausnahmen zu machen sein; und da man noch nichts von einer Licentia rhetorica gehöret hat; so siehet man zugleich, daß hier die Vollkommenheiten nicht so groß sein dürfen.

§ 25.

Die kleineren Regeln müssen immer den größeren nachstehen. Wann ich sehe, daß jemand eine gewisse Regel nicht beobachtet und es scheinet, ob ein defectus da wäre; es ist aber in der Tat um einer größeren Vollkommenheit willen geschehen, so ist dieses exceptio non inelegans. Sollten also eine schwächere und eine stärkere Regel zusammenstoßen, so muß die schwächere der stärkeren nachstehen und dies wird exceptionem non inelegantem verursachen. Wer also recht schön denken will, muß sich nicht nur um das Gesetz bekümmern, sondern fleißig erwägen, wie stark und wichtig dasselbe sei, und er wird sich zwar allen unterwerfen, aber er wird die Regeln wesentlich und nach Gründen einsehen.

§ 26.

In der Logik bedeutet ein Argument einen strengen Vernunftschluß; oft heißt es der kurze Inhalt einer Fabel oder Historie. In der Ästhetik belegen wir diejenige Kenntnis mit diesem Namen, die den Grund von einer anderen Kenntnis enthält. Wir finden von den Alten, daß sie gewisse Statuen argumenta nannten, wir sehen aber auch warum, weil sie nämlich den Grund enthalten, daß wir das Original, was sie abbilden, erkennen können. In den gewöhnlichen Rhetoriken hat man argumenta illustrantia, probantia, moventia. Ohne Grund! Denn wir sehen hier bald, daß wir so viel argumenta haben werden als Stücke der Vollkommenheit der Erkenntnis. Argumente, die den Grund enthalten, daß ich bei einer gewissen Sache mehr

Begriffe habe, mehr denke, sind argumenta amplificantia, locupletantia, die den Grund von einer Begierde enthalten, die sind moventia.

Wann in dem Ganzen, welches schön sein kann, ein gewisser Teil besonders schön ist, so ist dieses eine Figur. Wann die Schönheit, z. B. eine Schrift durchgängig schön ist, so kann man nicht sagen: hier sind Figuren. Man hat in der gewöhnlichen Einteilung der Figuren nur Figuren in Gedanken und in Worten, und die Ordnung die vergißt man. Wann ich eine besondere Schönheit in den Gedanken anbringe, so habe ich figuram sententiae. Bringe ich sie in der Ordnung an, z. B. es sind einem Sänger Noten vorgeschrieben, er merket aber eine gewisse andere Note würde sich in dieser Reihe der Töne besonders ausnehmen, und er singt sie, so ist es figura ordinis. Wann man eine besondere Schönheit im Ausdruck anbringt, so hat man figuram dictionis. Die Figuren teilte man sonst noch nach der gewöhnlichen Leier ein; wir werden sie aber mit Grund nach den sechs Stücken der Erkenntnis einteilen. Wann ich eine besondere Schönheit im Reichtum oder im Adel der Gedanken anbringe, so habe ich figuram copiae oder nobilitatis usw. Die Figuren steigen also auch nach der Ordnung, in welcher die sechs Stücke der Erkenntnis stehen.

§ 27.

Hier kommen wir in natürlicher Ordnung auf die Abhandlung des schönen Geistes. Man wird zugleich sehen, wie vorteilhaft die Ästhetik ist, und wie das Subjekt beschaffen sein muß, das sie treiben soll. Deshalb wird diese Abhandlung natürlicher voranstehen, als wenn wir sie mit Herrn Meier zuletzt nehmen wollten. Wann ich die wesentlichen Stücke von der Beschaffenheit einer Sache anführe, so führe ich ihren Charakter an. Hier werden wir die wesentlichen Stücke anführen, die den schönen Geist ausmachen, folglich den Charakter desselben festsetzen. Wir werden uns auf das Besondere nicht einlassen, was z. B. ein komischer oder Heldendichter zu beobächten hat, sondern nur bei dem Allgemeinen stehen bleiben.

Zweite Abteilung.

Die natürliche Ästhetik. Charakter eines schönen Geistes.

§ 28.

Die natürliche Ästhetik teilet sich wiederum in die angeborene und in die durch Fleiß erlangte. Zu einem schönen Geiste gehört auch die nähere natürliche Anlage oder die angeborene Ästhetik. Ein schöner Geist muß auch einen guten Kopf und ein gutes Herz haben. Wir können beides beweisen.

§ 29.

Ein schöner Geist muß scharfe Sinne haben. Man sehe hier nicht auf die Werkzeuge derselben, z. B. auf das Auge oder Ohr, sondern auf die Sinne, insofern sie lebhafte und klare Empfindungen in ihm hervorbringen. Sie dienen ihm einen Vorrat von schönen Gedanken zu sammeln, und wann alsdann der Stoff zum Schönen da ist, so können die Außenwerke der Sinne gar verderben, wie beim Homer und Milton, und der Dichter wird dennoch schön denken können. In ihm selbst muß ein besonderes starkes Gefühl und inneres Bewußtsein, was in ihm vorgeht, herrschen, sonst wird er nur in einer maschinenmäßigen Bewegung stehen und wird nicht imstande sein, schöne Gedanken richtig zu beurteilen. Die Zärtlichkeit im Urteilen erfordert besonders das innere Gefühl, sonst wird man bei einigen Fällen nicht das gehörige Maß treffen, welches sich für meine Person und für eine andere schicket und es wird gewissen Melancholicis, die zuweilen im Schmerz kein Maß zu halten wissen, nützlich sein.

Dieses innere Gefühl muß mehr tun als alles äußere. Wer nur pur Ohr und pur Auge ist, wird nie ein schöner Geist werden. Das innere Gefühl unterscheidet uns von den Tieren. Das äußere Gefühl hat ein Hund, der mit seinem Herrn auf Reisen gewesen, in vielen Stücken besser, allein das innere Gefühl, dessen was der Herr gesehen, nützt demselben vorzüglich. Man wird bemerken, daß Leute, die im Anfange die vortrefflichste Anlage zum schönen Denken hatten, hernach, wann sie in große

Zerstreuungen z. B. an den Hof geraten, sich im Reiche des Schönen verlieren. Da sind die gegenwärtigen Empfindungen zu stark und ihre schönen Einfälle gehen darauf. Das äußere Gefühl verdirbt das innere.

§ 31.[1])

Ein schöner Geist muß eine starke Einbildungskraft haben, ein starkes Bewußtsein des Vergangenen, mit der Vorstellung des Zukünftigen verbunden, sonst wird nie etwas Schönes herauskommen. Das Gegenwärtige ist nur immer ein Punkt, wo nicht Raum genug ist, etwas Schönes hineinzubringen. Wollte man sagen, ich könnte vom Gegenwärtigen mein Thema nehmen, so bedenkt man nicht, daß ich es, indem ich es empfinde, nicht ausführen kann. Gesetzt ich sollte ein Trauergedicht auf den Tod meines Freundes in der Stunde seines Todes verfertigen, würde ich damit fertig werden? oder wollte ich meinem Freunde wünschen, sich so lange zu quälen, bis mein Gedicht fertig wäre. Ich kann ihn ja sterben sehen und die Empfindungen mit mir nehmen und alsdann schön darüber denken.

Doch der schöne Geist muß nicht nur ein Bewußtsein des Vergangenen haben, er muß auch in die Zukunft sehen. Denn, was schön sein soll, muß bewegen, dies ist eine Eigenschaft der schönen Erkenntnis. Was mich bewegen soll, muß Begierden in in mir hervorbringen, Begierden aber können nicht anders als wegen eines zukünftigen Gutes entstehen, da nun ein schöner Geist bewegen soll, so muß er auch in die Zukunft sehen. Er sieht auf die ähnlichen Umstände des Vergangenen und Gegenwärtigen und bildet sich daraus die Kenntnis der Zukunft. Da müssen viele Empfindungen wieder gedämpft werden, und er muß sich in acht nehmen, daß seine Einbildungskraft nicht beständig erzählt.

Von dieser Einbildungskraft muß man die Dichtungskraft unterscheiden.

§ 32.

Die Scharfsinnigkeit ist eine notwendige Eigenschaft eines schönen Geistes; aber sie muß ja nicht sein Hauptvermögen

---

[1]) § 30 fehlt.

sein. Sie muß nicht herrschen, sondern nur dazu dienen, die anderen Vermögen auszuzieren. Sie muß die Dienerin sein, die jene putzet, wann diese sich selbst aber zur Herrschaft erheben will, so ist es nicht mehr gut. Gemeiniglich fällt man in den Fehler, daß man seinen Witz zu früh über seine Werke streuet. Man läuft zuweilen recht nach dem Witze; dies wird der schöne Geist nie tun, denn sonst merkt er sehr bald, daß sein Witz kalt wird.

§ 33.

Wir erfordern das Gedächtnis auch zu einem natürlich schönen Geiste. Die alten sahen dieses ein, denn sie nannten dasselbe schon die Mutter der Musen, die vom Jupiter und der Juno nach ihrer Erdichtung erzeugt war. Wann wir die mystische Erklärung dieser Fabel hervorsuchen und wissen, daß sie durch den Jupiter den Äther verstanden und durch die Juno die Atmosphäre, die dickere Luft, die unsere Erdkugel umgibt, bezeichneten, so werden wir bald merken, daß sie durch den Äther bemerkten, ein schöner Geist müsse Feuer haben, allein er müsse auch, und dies bemerkten sie durch die Atmosphäre, einen schönen Vorrat von Gedanken haben und alsdann bemerkten sie das Gedächtnis, worunter sie insgemein die ganze Imagination verstanden. Wir unterscheiden die Einbildungskraft von dem Gedächtnisse und rechnen nur dahin, die geschehenen Dinge in der Ordnung, wie sie geschehen sind, zu behalten. Wann der schöne Geist erzählet, so muß er dieses Vermögen seiner Seele äußern; wann er erdichtet, so muß er es wieder zeigen, denn seine Erdichtungen müssen zusammenhängen. Er muß immer behalten, was er oben getan, was er festgesetzt und was er für einen Charakter angenommen habe, wann er dieses aus den Augen läßt, so schreibt oder denkt er nicht mehr schön. Er muß niemals selbst vergessen.

§ 34.

Der schöne Geist muß die natürliche poetische Anlage haben, etwas Neues zu schaffen, und wie es die Franzosen ausdrücken ein esprit createur sein. Was wir empfinden und empfunden

haben, das ist alt, da er nun etwas Neues schaffen soll, so muß er nicht pur die alten Empfindungen wieder zeigen, sondern die alten mit Imagination verbunden mit neuen zusammensetzen. Man hüte sich bei diesem Vermögen auszuschweifen und allzu wild zu sein oder aus zehn alten Sachen die elfte neue hervorbringen zu wollen.

§ 35.

Der schöne Geist muß eine gute natürliche Anlage zum guten Geschmack haben. Er wird zwar nicht immer deutlich wissen, warum eine Sache vollkommen ist. Allein, er wird sogleich sagen können; das ist schön; das gefällt mir; er wird nicht allezeit wissen warum und wird doch die Sache getroffen haben. Dies ist eine sichere Anzeige des guten Geschmackes. Wann jemand unter den Scholastikern diesen Charakter äußert, so ist es Abälard. Wann er gelehrt denkt, so verliert man ihn, sobald er aber mit seiner Eloisa redet, so findet man den guten Geschmack. Dieser Geschmack ist ein Richter in den Sachen, wo der Verstand nichts entscheiden will (quoties diiudicari singula per intellectum non interest pulchritudinis). Ein Frauenzimmer wird sich nach Geschmack putzen, wann es nur zeiget, dieses oder jenes gefällt ihr, ohne daß sie deutlich zeiget warum? Wo es nur schön sein soll, da darf Verstand und Vernunft nicht immer darüber denken. Wer eine Anlage zum guten Geschmack hat, wird immer darnach und nicht übel wählen.

§ 36.

Wer schön denken will, muß in die Zukunft sehen. Eine neue Eigenschaft eines schönen Geistes. Man falle aber nicht auf das Übertriebene, und glaube, er müsse in die Zukunft sehen, daß er ein Prophet würde. Die Alten waren diesem Fehler sehr nahe, wenn wir uns gelinde ausdrücken wollen. Die Benennung ihrer Poeten, Vates läßt uns das schließen. Soviel ist gewiß, ein schöner Geist muß in die Zukunft sehen: Er muß die Sprache des Herzens reden, das ist rühren, soll er andere rühren, so muß er selbst zuvor gerührt sein. Er kann nicht rühren, wann er nicht Begierden erregt, und er kann nicht Begierden erregen,

wann der Gegenstand derselben nicht zukünftig ist. Ja, will er besonders schön sein, so muß er zuweilen alle Empfindungen unterdrücken können, und die Einsicht in die Zukunft allein herrschen lassen, und über alles erheben. Er muß die mittlere Erkenntnis (Scientia media) stark üben. Er muß immer gewisse Welten sehen, die wirklich wären, wann gewisse Hypothesen wären. So stark muß er dichten und das Vorhersehungsvermögen üben.

§ 37.

Der schöne Geist muß eine natürliche Anlage haben, seine Gedanken einem anderen schön mitzuteilen. Wir verstehen hier nicht bloß die Sprache. Man kann auch durch andere Zeichen sich dem anderen erklären. Man stelle sich hier z. B. einen Franzosen vor, der durch ein Land reiset, dessen Sprache er nicht verstehet. Er wird die Geschicklichkeit besser als eine Nation verstehen, sich dennoch fortzuhelfen, und was er braucht auch ohne Sprache zu bezeichnen. Dieses Vermögen muß natürlich schön sein. Es muß aber die anderen nicht unterdrücken. Es muß aber nicht so stark geübt werden, daß es der anschauenden Erkenntnis und den Sachen nachteilig wird und es muß denselben proportioniert sein.

§ 38.

Soweit war die Rede von den Untererkenntniskräften des schönen Geistes. Man denke nicht, man dürfe Verstand und Vernunft als ein schöner Geist gar nicht brauchen. Nein, man muß sie auch üben. Man unterscheide aber Vernunft gebrauchen und Vernunftschlüsse machen. Die Untererkenntniskräfte müssen mit den oberen übereinstimmen, sie müssen sich nach demselben richten, damit das Ganze, was man ausarbeitet, nicht zu den Torheiten gehöre, daß man das Schöne sich nicht widersprechen läßt, das man darlegen will, sonst würde nicht einmal ein Schein vom Schönen da sein. Gemeiniglich ist die erste Überlegung von dem, was ich machen will res intellectus. Hier muß der Verstand erst die Teile deutlich denken. Ferner weiß ich den allgemeinen Satz, wann ich zu einer Sache verpflichtet bin, so

bin ich auch zu ihren Folgen verpflichtet; als ein schöner Geist bin ich zu lebhaften, sinnlichen Vorstellungen verpflichtet, wann viel dergleichen zusammenkommen, so kommen endlich deutliche heraus, folglich wird auch der schöne Geist manches deutlich denken müssen, aber er muß zugleich immer sorgen, daß diese Deutlichkeit bald wieder in Klarheit und Sinnlichkeit zerfließe; und dies, wo ich im Anfange etwas deutlich denke und im Zusammenhange übersehe, was ich hernach schön ausführen will, nennen wir schönen Verstand und schöne Vernunft. Diese ist noch von dem sogen. analogon rationis unterschieden, das sich nach Deutlichkeit nichts davon bewußt ist. Man mache sich dieses durch ein Exempel klar. Wann etwa ein Soldat Fontenellens Gespräche von mehr als einer Welt lieset, so ist es allein ein analogon rationis, darnach er von dem Planeten und Fixsternen denkt; gesetzt aber, ein Studierender, der sich bereits vieles von dem Weltgebäude deutlich bewußt ist, lieset auch dieselben, bei dem ist zugleich ein schöner Verstand und eine schöne Vernunft; denn er hat sich zuvor dasjenige, was er jetzt liest, deutlich und wohl gar nach Definitionen gedacht.

§ 39.

Ein schöner Geist muß also alles, was bisher gesagt worden ist, besitzen. Seine Erdichtungen müssen z. B. so stark werden, daß sie uns in Bewegung, in Trauer und Mitleid setzen. Man mache die Probe hier, wann sie davon gerät, so ist es ein sicheres Kennzeichen eines schönen Geistes. Alles, was bisher ist gesagt worden, ziehe man zusammen und bilde sich den natürlichen Ästhetiker.

§ 40.

Man macht verschiedene wunderliche Einwendungen wider die Schätzbarkeit eines schönen Geistes. Oft sagt man im Scherze, oder welches noch trauriger ist auch wohl im Ernste: Ein recht schöner Geist müßte nicht klug sein. Daher auch einige, die gern den Namen eines großen Dichters hätten, allerhand wunderbare Geberden machen, und glauben, alsdann komme der schöne Geist über sie. In der Sache selbst liegt einige

Wahrheit; der schöne Geist denkt vielleicht so tief in seine Materien, daß er eine Ähnlichkeit mit den Melancholicis hat, und die Gedanken, wie er seinen Entwurf ausführen will, mit denen er sich eine Zeitlang trägt, und die ihn in dies Stillschweigen, oder auch zuweilen in eine seltsame Geberde bringen, sind Kennzeichen eines schönen Geistes. Dieses ist aber die natürliche Ordnung, und der Grad der Tollheit ist nicht da, von der man im Einwurfe sagt.

§ 41.

Ein Einwurf von einer anderen Art ist es, daß, wann man sich mit dem Schönen recht bekannt mache, so tauge man zum Gründlichen nicht. Dies folgt gar nicht. So viel zeigt oft die Erfahrung, daß Leute, die schön denken, gegen das Gründliche einen Ekel zu haben pflegen. Allein deshalb darf ihnen die natürliche Anlage zum Gründlichen nicht fehlen. Ein Gelehrter, der auf seiner Studierstube ruhig zu studieren gewohnt ist, kann nicht Holz hauen; deshalb aber folgt nicht, daß nicht die natürliche Anlage und die Knochen bei ihm so gut seien, wie bei dem Tagelöhner. Wer sich zu einem schönen Geiste schickt, der muß sich zur gründlichen Gelehrsamkeit schicken; denn sonst würde zugleich auch dem Schönen etwas fehlen.

§ 42.

Auf der anderen Seite sagt man wieder höchst falsch: Wer recht gründlich ist, weiß vom Schönen gar nichts. Dieses folgt nicht. Der, von dem wir es urteilen, kann sich uns erst nur auf einer Seite gezeigt haben; wollen wir schließen, daß das, was wir nicht wissen, sei gar nicht? Soviel lehret zwar wieder die Erfahrung, daß viel gründliche Leute die Ausbesserung des Schönen vernachlässiget haben, aber, daß bei ihnen gar keine Anlage zum Schönen gewesen sei, wird man nicht beweisen können. Man kann gar nicht gründlich gelehrt werden, wann die Anlage der sinnlichen Vermögen nicht da ist. Allein so viel kann wahr sein, daß diese Vermögen nicht ausgebessert worden sind, weil man entweder die Anweisung nicht gehabt hat, oder selbst zu nachlässig gewesen ist. Der Natur können wir die

Schuld nicht geben; sie hat uns wohl alle damit versehen, und man wird kein Exempel eines gründlichen Gelehrten, der keine natürliche Anlage zum Schönen hätte, aufweisen können. Die Natur tut keinen Sprung, sie fängt von unten an.

§ 43.

Man kann es aus der Erfahrung beweisen, daß die gründlichsten Männer zugleich schön gedacht haben. Wir wollen im Vorbeigehen bei dem Sokrates, den man wegen der besonderen Fragen, die er tun konnte, den Moqueur genannt, anmerken, daß bei den Alten die Moquerie als eine Haupteigenschaft eines schönen Geistes betrachtet hat. Wir prüfen es hier nicht nach der Moral und müssen so viel zugestehen, wer einen moqueur vorstellen, muß in der Tat recht viel Eigenschaften eines schönen Geistes besitzen. Er muß eine besonders merken lassen, nämlich das Leben, damit er bemerke, ob der Spott hier nicht frostig, ob ihn die Gesellschaft billigen werde usw.

§ 44.

Wir erforderten oben zu einem schönen Geiste einen guten Kopf und ein gutes Herz. Wir haben das erste bewiesen und gezeigt, was sein Geist in Ansehung der Kenntnis wissen muß. Wir werden jetzt das letzte beweisen.

Wir haben alle ein Begehrungsvermögen, und wir begehren das Gute so stark, als wir es erkennen. Einige erkennen mehr als andere, folglich werden auch einige stärker begehren als andere; und aus diesen verschiedenen Verhältnissen des Begehrungsvermögens entstehet das Temperament. Wann wir bei Geistern, die alle obigen Eigenschaften haben, dies bemerken, so erwächst daraus das Temperament eines schönen Geistes. Man untersuche, was man zu erwarten hat, wann die Begierden so und nicht anders beschaffen sind. Wie wird der schöne Geist begehren müssen, wann er diesen Titel verdienen will. Setzet jemand habe die Anlage eine Gesellschaft bei einem Glase Weine im Anfange munter zu machen, allein nachher nehme er den Wein so unmäßig zu sich, daß er sich alle Sinne versaufe und gänzlich untüchtig zur Munterkeit werde, würden

alsdann nicht die übrigen Eigenschaften des schönen Geistes verdunkelt werden, würde man ihn weiter als einen schönen Kopf betrachten. Wer sich durch eine ausschweifende Aufführung um das Feuer seines Witzes bringt, wird der durch sein böses Herz nicht seinen schönen Geist verderben. Gar nicht nach der Moral betrachtet, sondern nur bloß um der Ausarbeitung des Schönen willen. Hieran war das Herz des schönen Geistes schuld, folglich muß auch dasselbe gebessert sein.

§ 45.

Wir wissen, daß es sehr beugsame Leute gibt, und daß, sonderlich in den frühen Jahren zu allerhand Lebensarten und Ausführungen Gelegenheit ist. Womit man also beständig umgehet, darnach wird sich das Herz bilden; gehet man mit edlen und schönen Dingen um, so wird man ein edles und schönes Herz haben, edel und schön begehren. Ein schöner Geist soll diese oder jene Art der Kenntnis suchen, folglich muß er sein Herz so gebildet haben, daß er solche Dinge wählet. Es gibt Leute, die einzig und allein auf Geld sehen, und die nur blankes Gold vergnügt. Diese Art Menschen begehrt am niedrigsten. Eine andere begehrt Geld und Geldeswert und sie begehret in der Tat schon vernünftiger. Eine dritte Art, die wiederum einen Grad höher ist, findet ihr Vergnügen am Arbeiten, nicht eben um Geld zu sammeln, sondern, weil ihnen ohne Arbeit die Zeit lang wird, sie arbeiten aus Lust zu arbeiten. Sie sehen auf den Unterhalt, aber die Art und Weise denselben zu erwerben ist ihnen selbst angenehm. Noch andere wollen gern frei von der Arbeit sein, die sie ums Brot tun sollen. Es ist hier in der Tat ein gewisser Adel, aber er ist noch mit viel Falschheit untermengt, denn man will nicht ein Lohnknecht ums Brot sein. Der folgende Charakter stehet wieder um einen Grad höher; wann jener nur die Ruhe wünscht, um stille zu sitzen, so wünschet sie dieser sich, um sich Ergötzlichkeiten zu machen. Er will praedominium voluptatis haben, und dieser Wunsch ist schön. Wir setzen ferner, die Freiheit ist der Zustand, wo mir niemand sonderlich zu befehlen hat. Es ist in der Tat einige Glückseligkeit des Geistes dabei. Man stelle sich z. B. das Elend eines

Schulmannes vor, dem etwa ein Herr befehlen muß, der nichts versteht. Es gehen hier Vorstellungen in der Seele dessen, der die Freiheit begehret, vor, die was Großes verraten. Man erinnere sich an die verschiedenen Gesinnungen der Landsmannschaften, wie elend muß nicht der Türke gegen den Engländer denken. Jener sieht pur auf Güter und Vermögen, dieser aber betrachtet es nur als ein Nebenwerk und denket überhaupt edler. Wer sich nach wahrer Ehre sehnet, denkt wieder um einen Grad edler und der so sich des Spruches bedienet, ich will lieber, daß man frage, warum ich zu dieser Ehrenstelle nicht gelanget bin, als daß man fraget, warum ich dazu gelanget bin, verrät einen edlern Geist. So steigt es mit einem jeden Grade. Wer da wünscht, daß andere eine besondere Hochachtung und Wohlwollen gegen ihn bezeugen möchte, geht wieder auf etwas Edleres, er wünscht eine nähere Vereinigung der Gemüter, und sein Zweck ist erhaben.

Wir ziehen die Gesundheit der Freundschaft vor. Dieses scheint den alten Satz, darüber schon in den Romanen disputiert wird: daß man sein ganzes Leben der Freundschaft aufopfern müsse, umzustoßen. Man hat diesen Satz sehr oft übertrieben: Ich sage, ich bin gesund, wann mein Körper imstande ist, dem Willen der Seele zu folgen. Dies Ganze muß ich überdenken, wann ich entscheiden will, inwieweit die Freundschaft meine Gesundheit oder mein Leben fördern kann. Ich muß meine Gesundheit nicht betrachten, wie sie sich in einigen Phänomenis zeiget z. B. in einem roten Gesicht. Nein; wann ich frage, soll ich meinem Freunde zu gefallen meine Gesundheit aufopfern, und man versteht, etwa ihm zu Gefallen ein paar Nächte nicht schlafen, wobei ich etwas schlimmer aussehen würde, so muß ich das tun. Hier ist ein größeres Gut durch ein kleineres zu erhalten, und in diesem Falle muß die Freundschaft immer vorgehen; sonst aber hat das Ganze der Gesundheit den Vorzug vor der Freundschaft. Denn was hilft mir Ehre und Freundschaft, wann mein Körper nicht so beschaffen ist, daß er derselben genießen kann, und eine wahre Freundschaft kann nicht einmal eine so übertriebene Gefälligkeit fordern.

Wir setzen ferner, daß man zuweilen die Schatten der Tugenden, das ist diejenigen Handlungen begehret, welche den besten ähnlich sind, ob sie gleich an und vor sich selbst nicht die besten sind. Ein Exempel wird dieses deutlich machen. Der größte Haufe gehet und nimmt diese Handlung des äußerlichen Gottesdienstes vor, ohne nach deutlichen Überlegungen, wie es doch wohl geschehen sollte, zu handeln. Der Gottesdienst des größten Haufens ist also ein Schatten der Tugend. Die wahre Quelle der Tugend, das beste nach deutlicher Erkenntnis zu wählen, ist nicht da; allein man merkt doch seinen Trieb zur Verbesserung der Seele, ob man es gleich nicht recht verstehet. Auf eben diese Weise will der schöne Geist seine Kenntnis bessern; eine jede Kenntnis muß auch einiges Leben haben; er muß auch gute Neigungen nach Erkenntnis fassen, wann diese nun in gewissen Umständen auf das Beste ohne Deutlichkeit fallen, so wird dieses die sogen. liebenswürdige Tugend geben, weil man einen Menschen sehr liebt, wann er das Gute auf diese Art wählet. Verbindet er dieses aber mit einer ernsthaften und deutlichen Erkenntnis, so entsteht die verehrungswürdige Tugend. Man sieht sie zuweilen als strenge an, aber mit einer Art der Hochachtung, die ganz besonders ist. Ein Geist, der sich bemühet, diese letzte zu suchen, ist ein großer Geist. Wer ein solches Gefühl äußert, welches dieses bessere immer jenem schlechteren vorzieht, zeigt, daß er die Anlage zum schönen Geiste habe. Wir reden aber vom innern Gefühl, denn manchmal will man sich nicht ausdrücken, und wählt im Herzen doch das Schlechtere. Wer lieber eine Freundschaft, die im Biere gemacht ist, als eine andere von wenig edleren Freunden will, verrät seine schlechten Neigungen. Wer sich zur Ästhetik schicken soll, muß ein großes Herz haben.

§ 46.

Diejenigen, so die gewöhnliche Lehre von den Temperamenten verteidigen, fragen, ob sich der Sanguineus oder Cholericus oder Melancholicus oder Sanguineo-Cholerico-Melancholicus und wie sie es ferner zusammen sehen, zur Ästhetik schicke, und welche am

aufgelegtesten zu einem schönen Geiste sei. Man hat sich wohl gar die Nativität stellen lassen, ob man zu einem schönen Geiste geschaffen sei und gefunden Luna plena ad Mercurium debet ferri. Wann sich der volle Mond gegen den listigen Merkur neigete, so würden die Kinder, die zu der Zeit geboren würden, schöne Geister. Gemeiniglich hat man unter den Temperamenten den Melancholicus zum Dichter am geschicktesten befunden. Man hat es aber gesagt, ohne den Grund zu wissen. Wann man wie gewöhnlich über die Temperamente denkt, so scheint einige Wahrheit da zu sein.

Der Cholerikus, der seine Sachen im Anfange gar zu schön machen will, hat nicht Geduld etwas Großes auszuarbeiten. Der Melancholicus ist gesetzter, und da wir wissen, ein schöner Geist muß in die Zukunft sehen können, weil er Begierden erregen muß, wer aber in die Zukunft sehen soll, ein gesetztes Nachdenken haben muß. Da sich dieses nun bei den Melancholicis befindet, und sie also am geschicktesten sind, in die Zukunft zu sehen, so haben sie auch die mehreste Anlage zu einem schönen Geiste. Allein in anderen Fällen kann die Einbildung vor einem anderen Temperament auch ihren Nutzen haben, und wann ich z. B. finster an meine elenden Umstände denken will, aber ein Cholericus zu sein glaube, so werde ich hurtiger wieder an meinem Aufsatze schreiben.

Dritte Abteilung.

Ästhetische Übungen.

§ 47.

Der schöne Geist wird, wann er auch alle die Gaben besitzt, die die vorige Abteilung von ihm fordert, dennoch nicht weit kommen, wann er die mancherlei Handlungen nicht sehr oft wiederholet, die alle darin übereinkommen, daß sie das oft ins Werk richten, was der vorige Abschnitt gefordert hat und welche immer zum Zwecke haben, daß das, was hervorzubringen ist, schön hervorgebracht werden soll. Kurz, er muß Übungen im Schönen vornehmen. Dies tut ein Maler, wann er oft seinen

Pinsel übt, um etwas Schönes zu zwingen. Dies tut ein Frauenzimmer, das sich täglich putzt, um zu gefallen, und um schön zu sein, ob sie gleich nicht immer ihren völligen Staat anziehet. Allein es muß wirklich täglich gestehen[1]) und wer sich im schönen Schreiben üben will, setze sich wenigstens alle Abend auf, was vorgefallen und was er gedacht oder gelernt, und ein Frauenzimmer putze sich alle Tage.

§ 48.

Diese Übungen aber, die der vorige Paragraph anrät, müssen nun nach einer sehr guten Wahl von denen bestimmt werden, die den schönen Geist zuerst bilden sollen. Alle Modi in meiner Seele sind veränderlich und ich kann ihr also entweder gute oder böse geben. Wird die Übung gar unterlassen, so wird es ebenfalls schlimmer und es bleibt nicht so, wie es gewesen ist. Allein man muß sogleich die Übung vom Häßlichen abwenden und sie durch die Anweisung auf das Bessere verhindern. Man merke sonderlich dieses, daß man nicht nur das Schlimme verhindern, sondern sogleich das Bessere an die Stelle desselben setze, sonst wird eine ledige Stelle bleiben und die Vollkommenheit des Geistes wird wieder abnehmen, wann die Übung nicht fortgesetzt wird. Wir wissen, daß bei den Kindern die Neugierde sonderlich groß ist. Viel aber ist gewiß: sie fällt sehr bald auf Histörchen, die ihnen das Gesinde erzählt. Da muß sie nun derjenige, der nur einigermaßen einen schönen Geist zu biden sucht, sogleich auf bessere Dinge führen, ihnen unschuldige Fabeln erzählen und nach und nach die verborgenen Sittenlehren mit entdecken.

§ 49.

In diesen Übungen, die den schönen Geist bilden sollen, muß man sogleich einige Übereinstimmungen wahrnehmen, denn sonst würde die Schönheit wegfallen; allein man würde zu viel fordern, wenn es Meisterstücke sein sollten, da man es doch nur Übungen nennet. Die römischen Soldaten mußten, um sich zu üben, die Hiebe und Stöße in ihren Übungen auf einen Pfahl

[1]) Gestehen, es muß wohl heißen geschehen.

tun, dazu erforderte man nun noch keinen Soldaten, der schon die Übungen alle inne hätte. Man richte aber die Übungen, wann man den schönen Geist bilden will, ja so ein, daß er nicht sogleich niedergeschlagen wird und alle Hoffnung aufgibt, daß aus ihm etwas werden werde. Daher muß man ihm in den Übungen durch eine unerlaubte Strenge nicht allen Mut benehmen. Es werden öfters einige Fehler mit unterlaufen, die sich aber bei mehrerer Einsicht schon geben werden. Ein glücklicher Anführer zeigt ihm das Gute zuerst und macht ihm dadurch Mut. Die ersten Fehler, die zurück bleiben, werden sich ändern. Wann ein Kind zur lateinischen Sprache angeführet wird, so bildet es sich vielleicht anfänglich ein, daß dieselbe die ganze Gelehrsamkeit ausmacht. Es ist ein Vorurteil, allein es wird sich bei mehrerer Einsicht geben. Wann die deutliche Erkenntnis kommt, so ändert es sich. Unter den Übungen eines angehenden schönen Geistes können solche sein, wo acht Schönheiten und sechs Fehler sind, allein man wird es in Bildung des schönen Geistes sehr versehen, wann man gleich die Fehler zeiget. Man zeige die Schönheiten und alsdann auch die Fehler, doch so, daß der Mut nicht sinket und man glaube, daß alles verloren sei. Es können Übungen vorfallen, wo mehr Fehler als Schönheiten sind. Man zeige ihm beides, doch so wie es die Klugheit erfordert, damit er sich seiner Fehler zwar bewußt werde, aber sie doch zu verbessern suche. Die Übungen müssen fortgesetzt werden, aber so, daß man die Fehler immer verbessert.

§ 50.

Dieses waren die Übungen, die man in Ansehung des Kopfes vor der Verschlimmerung bewahren muß. Allein man muß sie auch in Ansehung des Herzens nicht vernachlässigen, sonst wird nur ein Teil gebessert, und der andere bleibt lasterhaft. Der schöne Geist muß bald Gegenstände wählen lernen, die ihn von den Lastern entfernen, und wann das Herz nicht schön ist, so wird es einem Kenner auch nimmermehr schön dünken. Ein Heuchler kann vielleicht ein den Ausdrücken nach schönes Gebet tun; allein wer ihn kennet, wird eine innere Verbitterung

spüren, und es nimmermehr für schön halten. Wer edel urteilt, dem gefällt er nicht.

§ 51.

Wir redeten oben von den Leuten, die ihre Erkenntniskraft in Ruhe lassen und nur ihr Herz zu verbessern suchen. Hier gibt es andere, die die erste verbessern und das letzte liegen lassen und nichts von der Verbesserung desselben wissen wollen. Da werden wir alsdann sehr viel Scheintugenden bemerken, da werden nichts als die Schatten der Tugenden herauskommen. Denn gesetzt man denke auch einmal von würdigen Gegenständen würdig, so wird es doch gewiß nicht aus einer inneren Überzeugung der Tugend herrühren. Man verstößet hier wider die Regel, wähle das Beste; denn beides, Kopf und Herz muß verbessert werden und allen Anstoß vermeiden. Der feine Geschmack selbst stimmt mit dieser Theorie überein: Hat wohl jemand schon im Ernste ein Lobgedicht auf das Geld gemacht? Was ist hiervon anders die Ursache, als weil der Gegenstand zu niedrig ist, und der Dichter ein unedles Herz verraten würde.

§ 52.

Wenn man in einer Kunst, die man nicht verstehet, Übungen vornimmt, so sind dieselben *αὐτοσχεδιασματα*. So oft man z. B. singet, ohne es nach Regeln gelernt zu haben, so oft nimmt man diese Übungen vor. Sie sind sehr anzupreisen, wann man nur nicht einzig und allein bei ihnen stehen bleibet, sondern weiter fortgeht.

§ 53.

Man unterscheide einen rauhen von einem ungelehrten Kopfe. Der letzte ist derjenige, der seine Kenntnis nicht disziplinarisch und methodisch verbessert hat; allein, wenn jemanden auch diese Verbesserung fehlet, so darf er deshalb noch nicht einen rauhen Kopf haben. Man kann sich durch den Umgang sehr bessern; man ist deshalb zwar noch nicht gelehrt, aber man ist auch nicht mehr rauh. Diese Unterscheidung ist sehr notwendig, damit man denen, die nach der Methode gelernt haben, nicht einen allzu großen Vorzug erteile. Denn jene

Muster, Homer und Pindar, die in der Poesie, welche die schwerste unter den schönen Wissenschaften ist, und zwar in den schwersten Teilen dieser Wissenschaft, dem Heldengedicht und der Heldenode, sich so hoch geschwungen, sind nicht eigentlich Gelehrte gewesen, aber sie waren auch keine rauhe Köpfe; denn die Gelehrten der folgenden Zeiten haben nach ihnen die Regeln der Poesie festgesetzet. Man sieht hieraus, daß es nicht durchaus notwendig ist, ein Gelehrter zu sein, wann man kein rauher Kopf sein will. Man kann es vielmehr umkehren: Man könne ein Gelehrter heißen, nur dennoch vom Schönen nichts verstehen. Den Scholastikern wird man die Gelehrsamkeit nicht absprechen, sie verbesserten ihren Verstand gewiß allein, weil alles per disciplinam ging, so blieben sie gewissermaßen doch rauh. Da die Exempel im Schönen anfingen beliebt zu werden, und die jungen Leute wieder auf Muster des Schönen geführt wurden, und die Alten lasen, da fiel die Barbarei auch wieder. Man kann also ungefähr dieses Verhältnis setzen: Wie sich ein ungelehrter Kopf in Ansehung der Schönheit gegen einen rauhen in Ansehung der Schönheit verhält, so verhält sich ein Gelehrter gegen einen, der nicht rauh ist, in Ansehung der Schönheit.

§ 54.

Wer den schönen Geist bilden soll, muß ihn gleich anfangs darauf führen, daß er das Schöne und Häßliche in den Handlungen wahrnehmen und gleichsam abzählen lerne. Im Grunde der Seele müssen alle Vorstellungen, die hernach zu Begierden werden können, sogleich auf das Schöne in Ansehung des Herzens gerichtet werden, und alle ähnlichen Fälle, die er siehet, müssen ihm gezeigt werden, wie sie sind. Horaz selbst erfordert von einem schönen Geist zuerst die Besserung des Herzens. Er sagt in den Versen am Ende des Paragraphen, daß die lasterhaften Gegenstände sogleich von ihm entfernt werden müßten. Bald muß man ihn freundschaftlich zu bilden suchen, bald muß man ihm solche Sachen vorlegen, worunter gewisse Lehren verborgen liegen, und Witz und Scharfsinnigkeit mit dem wahren Geschmacke verbunden muß immer geübt

werden. Er muß die Zukunft (dies ist das Hauptwerk) ihm vorstellen, und ihm die bekanntesten Beispiele, die er schon selbst erlebt hat, anführen.

§ 55.

Die Spiele der Kinder betrachte man sonderlich als Übungen für den schönen Geist, und was man sonst oft und vielleicht sehr unbegründet von den Spielen der Erwachsenen sagt, daß sie den Verstand und Witz schärfen, das trifft bei den Spielen der Kinder zu. Wer einen schönen Geist bilden will, der muß sich gleichsam mit in diese Spiele mischen, um zu sehen, wie sich das Kind anläßt. Man wird bald sehen, welches unter einer Anzahl von Kindern am geschicktesten zum schönen Geiste ist. Es ist angenehm, zu sehen, wie es die anderen als ihren kleinen Spielkönig ansehen, wie es die Spiele anordnen muß, und wie sie sich durch eine besondere Harmonie alle unterwerfen. Man frage es alsdann um besondere Meinungen von diesem und jenem, so wird es sich zeigen, wie weit seine Anlage zum schönen Geiste gehe. Man darf hier nicht große Urteile erwarten, sondern so, wie es die Natur und die Kindheit sagt.

§ 56.

Man setze die Übungen nicht sogleich in das Große, daß man nämlich selbst die Feder oder den Pinsel ansetze. Nein, wann ich schöne Schriften lese, schöne Gemälde sehe und dabei überzeugend gedenke: das ist schön, das gefällt, so übe ich mich schon. Aber man schweife auch nicht so weit aus, daß man es sogleich für eine Übung halte, wann man etwa eine Seite in einem Dichter durchlieset, ohne daß man dabei den Gedanken fühlt, das ist schön. Dieses ist keine Übung; aber jenes kann schon eine Übung heißen, ob es gleich noch keine hinlängliche ist. Wann uns der Gedanke einfällt, das ist schön, so muß man, wann man sich üben will, bald beobachten: Warum ist das schön, warum gefällt es. Man merkt darauf und sieht bis auf die Beiwörter, und man macht sich in Gedanken schon eine Parphrase davon. Wann ich Hallers Ge-

dichte von der Zulassung des Bösen lese, und mir die gedrängten Beiwörter auseinandersetze, so übe ich mich schon ungemein. Alsdann kann die größere Übung hinzugesetzt werden, wo man selbst Hand anlegt. Wenn man die leichtere und erstere Art antreten will, z. B. im schönen Denken und Schreiben, so lese man anfänglich solche Leute, die die Welt schon allgemein für schön erkläret haben. Man lese die Griechen und Römer. Weil man aber nicht immer in den Umständen ist, dieses zu zwingen, so hat man nach dem Beispiele des Horaz, der seinen Römern die Griechen vorschlug, den Deutschen die Franzosen vorgeschlagen. Denn man glaubt hier mit Recht das Verhältnis setzen zu können: Wie sich die Römer zu den Griechen verhielten, so verhalten sich die Deutschen zu den Franzosen. Die Erziehung war bei den Römern beinahe auf eben dem Fuß, als sie jetzt bei den Deutschen ist, und die Franzosen tun jetzt das, was damals die Griechen taten, die die Wissenschaften schon lange verehret hatten.

§ 57.

Wann ich nach dem vorhergehenden Paragraphen durch die kleinern Übungen, z. B. das Lesen hindurch bin, so schreite ich zu den höheren, wo ich selbst Hand anlege. Hier fange ich schon an zu erfinden, dann man muß sich einen richtigen Begriff vom Erfinden machen und es nicht übertrieben oder nur den höheren Grad eine ganze Disziplin zu erfinden darunter verstehen. Ich habe mir einen Vorrat durch die ersten Übungen gesammelt, will ich nun den Charakter eines schönen Geistes weiter behaupten, so schreibe ich nieder, und sogleich erfinde ich, dann dieselbe Ordnung ist noch nicht dagewesen. Diese Übungen setzet der schöne Geist immer fort.

§ 58.

Wann er dies ununterbrochen tut, so entsteht eine Fertigkeit daraus. Allein er muß bei diesen Übungen genau acht geben, daß sie nicht ins Häßliche schlagen (deturpantia). Dann hier geht er nur immer ähnlichen Fällen in der Nachahmung nach, und man weiß, wie blind uns oft diese führen kann. Sollen

diese Übungen dem schönen Geiste zur Vollkommenheit gereichen, so müssen nur die Regeln kommen und die beständigen Übungen müssen nach und nach anfangen, sich nach diesen Regeln zu richten. Wir setzen aber immer die Übung als das nötigste voraus. Man machet hier viele Einwürfe. Man sagt, es gibt göttliche Köpfe, die alle Regeln entbehren können und die sich selbst ihre Muster werden; und daraus folget man nun sehr falsch, daß alle Regeln zum Schönen oder die Ästhetik sehr entbehrlich wären. Gesetzt auch, daß es solche göttliche Köpfe, das ist Köpfe gebe, die den höchsten Grad der natürlichen Anlage haben, so merke man, wie selten sie sind und ob alle Jahrhunderte auf der ganzen Erde ein einziger zum Vorschein komme. Und kann man dann auch so schließen, dieses göttliche Ingenium hat keine Regeln gebraucht, also ich auch nicht? Ohne Regeln bin ich nicht gewiß, ob etwas schön sei, und wann man zu mir sagte, in der Ode fängt man anders an als man aufhöret, so würde ich ohne Regeln doch ungewiß sein, wann ich eine Ode machen wollte.

§ 59.

In der Jugend kann der schöne Geist noch keine starke Kenntnis der Regeln haben; deshalb werden die ersten Übungen das Lesen z. B. endlich auch einige kleine Ausarbeitungen für ihn sein. Man kann dies die jugendlichen Übungen nennen zum Unterschied der männlichen, die er alsdann antreten muß, wann die Kenntnis der Regeln bei ihm wächst. Er muß ja die Neigung schön zu denken nicht unterdrücken, dann dieselbe ist sein ästhetisch Temperament. Er muß sogleich diese Übungen antreten, sie ununterbrochen fortsetzen und sich das zu erwerben trachten, was wir bisher von dem schönen Geist gefordert haben.

§ 60.

Ein schöner Geist muß suchen, eine Erkenntnis von seinen eigenen und anderer Kräften im schönen Denken zu haben, das ist er muß die Dynamik der Ästhetik studieren. Diese Dynamik der Ästhetik verhält sich zur Ästhetik überhaupt wie die Dynamik der Logik zur Logik überhaupt. Wann man die Kräfte

des schönen Denkens untersuchen will, muß man das Subjekt, das schön denken, das Objekt, wovon man schön denken will und dann das Thema selbst, alles in inviduo bestimmen, sonst wird man nicht davon urteilen und die Kräfte prüfen können. Man muß z. B. sagen: Werde Ich vom Soldatenstande in unseren Landen eine Heldenode verfertigen? Wann ich diesen Fall also bestimme, so kann ich nun meine Kräfte beurteilen und vielleicht finde ich alsdann, daß ich nach meinen Kräften vom Soldatenstande in unsern Landen einen Brief, aber keine Heldenode machen kann. Man nehme aber ja seine Kräfte so wie sie jetzt sind und sage z. B. in diesen Umständen kann ich diesen Grad der Schönheit nicht zwingen. Wann ich dies nicht beobachte, so kann mir meine Beurteilung schädlich sein, und ich kann es vielleicht verloren geben, daß ich jemals etwas Schönes zwingen werde. Man sehe auf die Zeit, auf die äußeren Umstände, und sollte die Übung nicht glücken, so schließe man daraus nicht mehr als zu der Zeit, unter diesen Umständen, so wie meine Kräfte jetzt sind, kann ich diesen Grad der Schönheit nicht erreichen, und auf diese Art darf man niemals etwas verloren geben. Wann aber meine Übung in dem und jenem Grade glückt, so kann ich daraus schließen, es ist möglich, daß ich noch mehr im schönen Denken zwingen werde. Wann ich aber bei einem mißgelungenen Versuche gleich verzweifeln will, so handelte ich zu übereilt, denn es kann mehr als ein Grund meines mißlungenen Versuchs sein, er kann zwar in meinem Wesen liegen, aber er kann auch in den äußeren Umständen oder in der Unwissenheit der Regeln sein; und ich kann also mit Gewißheit nicht das erste behaupten.

§ 61.

Wann ein schöner Geist beschließet zu erfahren, ob seine Kräfte hinreichen, einer Sache einen gewissen Grad der Schönheit zu geben, so macht er einen Versuch, wann er ihm gelingt, so kann er sicher schließen, daß seine Kräfte hinreichend sind, diesen Grad der Schönheit hervorzubringen. Schlägt er aber fehl, so kann er daraus doch nicht schließen, daß seine Kräfte zur Hervorbringung dieses Grades der Schönheit niemals hin-

reichend sein werden. Nein, nach dem vorigen Paragraph können zwar seine Kräfte, so wie sie jetzt sind, und unter diesen Umständen diesen Grad der Schönheit nicht erreichen. Seine Natur aber ist deshalb noch nicht verdorben. Wir Neuern insonderheit müssen bei der Prüfung unserer Kräfte darauf sehen, in welcher Art des Schönen uns die Versuche glücken. Wir sind mit so vielen Dingen überhäufet, wir haben die höhern Wissenschaften, wir haben so viele Teile der schönen Wissenschaften; wie viele Arten sind nicht nur in der Poesie vom Epischen Gedicht an bis auf das Chronodistichon herunter; wo bleibt die Beredsamkeit und wo bleiben die andern Teile? Wie ist es möglich, wann wir uns auf alle legen, daß wir in allen gleich stark sein können. Deshalb prüfe man, zu welchem Teile die Kräfte besonders stark sind, und diesen treibe man besonders. Die Maler haben es in ihrem Felde auch getan. Die Alten taten es ebenfalls. Horaz legte sich besonders auf Oden und Satiren, und Ovid zeigte, daß er zum Heldengedichte nicht wie Vergil geboren sei. Bei der Streitigkeit, ob die Alten vor den Neueren den Vorzug verdienen, muß man dies mit bemerken: Wann sie einigen Vorzug haben, so war es gewiß ein Grund desselben, daß sie sich nicht so wie wir zerstreuten, sondern ihre Kräfte auf einen Teil richteten.

Vierte Abteilung.

Die ästhetische Disziplin.

§ 62.

Wir forderten in der vorigen Abteilung von dem schönen Geiste die ununterbrochene Übung und diese muß durch die ästhetische Disziplin unterstützet werden. Wir verstehen dadurch: den Inbegriff aller Theorien vom Schönen, die mir die Art und Weise zeigen, wie ich es hervorbringen, wie ich reicher, edler, wahrer denken soll, welches ich in einem gewissen Grade ohne Angabe nicht so hoch würde haben bringen können. Wer hier bloß seiner guten Natur folgen will, wird leichtlich fehlen; denn die Regeln müssen ihn von der Materie und Form seiner Sachen

gewiß machen. Man wird Schaden davon haben, wann man ohne die Kenntnis der Regeln bleiben will; denn die gute Natur wird endlich verrauhen und man wird nicht wissen, was man machen soll, weil man die Regeln nicht weiß.

§ 63.

Wann sich der schöne Geist mit dieser Theorie bekannt machen will, so sucht er sich diese Gegenstände besser vorzustellen, als sie ihm sein bloßes Naturell und die Übung allein vorstellen würden, das ist, er bestrebt sich eine methodische Kenntnis zu haben, Gelehrsamkeit zu besitzen, und zwar eine solche Gelehrsamkeit, die einem schönen Geist nötig ist, der sich die Sachen besser vorstellet, insofern er sie schön denken soll. Sie muß ihm die Dinge in dem Augenpunkte zeigen, da sie besser in die Sinne fallen, als ohne diese Kenntnis. Der schöne Geist kann die Gelehrsamkeit gewissermaßen so treiben, als man cavallierement studieret, wo man den Teil der Gelehrsamkeit, der in eines zukünftige Lebensart den meisten Einfluß hat, sonderlich treibet und das andere nur leicht lernet. Der schöne Geist kann diesen Teil der Gelehrsamkeit nehmen, in dem er den meisten Nutzen vor sich spüret, insbesondere muß er die Gelehrsamkeit nicht vorbeilassen, die das Herz bessert. Ohne alle Gelehrsamkeit wird man nicht so edel, so reich, so richtig denken, als wenn man sie näher kennen lernt. Soviel bleibt zwar wahr, ohne Gelehrsamkeit kann man ein gutes Herz haben, aber das gute Herz steht in großer Gefahr zu irren. Die Gelehrsamkeit bringt dem schönen Geiste, daß er seinem guten Herzen richtiger folgen kann. Es ist möglich, daß jemand ein gutgesinntes Herz in Ansehung der Demut habe, und diese wahre Tugend andern aufrichtig anpreisen will, allein er wird hier ohne Gelehrsamkeit sehr fehl treffen, und vielleicht Niederträchtigkeit anstatt Demut anpreisen. Ohne alle Gelehrsamkeit kann man nicht leicht unterscheiden, wo die Grenzen der Tugend aufhören und wo die Grenzen des Lasters anfangen.

§ 64.

Man fragt, was für Teile von Gelehrsamkeit muß der schöne Geist immer haben, weil er doch einmal nach dem vorigen Para-

graphen Gelehrsamkeit haben muß? Die besonderen Teile können wir hier bei dem allgemeinen Charakter nicht festsetzen. Soviel kann man überhaupt sagen, er muß sehen, welcher Art er dereinst schön zu denken glaubt, und dieses muß er besonders treiben. Wann wir ihm hier überhaupt etwas vorschlagen sollen, so ist es erstlich eine ordentliche Kenntnis von Gott und seinen Eigenschaften. Da der schöne Geist sich die edelsten und wichtigsten Gegenstände aussuchen muß, wann seine Erkenntnis vollkommen sein soll, so erhellet bald, daß Gott unter allen der edelste und größte Gegenstand seiner Gedanken sei. Dieses erkennet seine Vernunft, und insofern er diese Lehre als schöner Geist brauchen will, muß er sie kennen lernen. Nach Gott ist sonder Zweifel das Ganze der Schöpfung das wichtigste und edelste. Er muß also eine Kenntnis von den Planeten und Fixsternen und endlich auch von unserer Erde haben. Dieses ist nach dem Ausspruche des Thetes ein Werk des Allervollkommensten. Man bekümmere sich alsdann näher um die bekannte Einteilung der drei Naturreiche, man kenne das menschliche Geschlecht, man lerne einzelne Menschen nach ihren verschiedenen Gemütsbeschaffenheiten und nach ihren körperlichen Eigenschaften kennen. Dieses ist Malerei und Bildhauerei insonderheit nötig. Man bekümmere sich um die Anthropognosie, man lerne z. B. sitime in individuo kennen. Wann man dieses letzte nicht beobachtet, so wird man auch den Personen nicht die gehörigen Charaktere geben, welches doch eine notwendige Eigenschaft eines schönen Geistes ist. Er muß deshalb die Psychologie, und zwar methodisch erlernen, sonst kann er in solchen Dingen leicht auf Kleinigkeiten fallen. Aber er muß als Ästhetikus beständig auf die Exempel herunterrücken, und so sehr er als Metaphysikus abstrahiert, so wenig muß er im Schönen an die Abstraktion gedenken. Die Historie gehöret auch unter die Wissenschaften, die der schöne Geist treiben muß, da er Exempel braucht, er selbst aber nicht so viel erleben kann, als er nötig hat, so muß er die Geschichte zu Hilfe nehmen, und zwar darf er nicht immer auf die strenge Wahrheit sehen, sondern zugleich darauf, ob die Taten und Geschichten haben geschehen können. Damit muß er eine Kenntnis der Altertümer verbinden,

denn er wird sich in viele Arten des Schönen nicht wagen dürfen, wann er die alten vormals gebräuchlichen Sitten nicht kennt, und er kann sich durch diese Unwissenheit sehr bald lächerlich machen. Er muß endlich auch die Kenntnis, sich mit den bequemsten Zeichen auf die beste Art auszudrücken, besitzen. Will er sich durch die Sprache schön ausdrücken, so muß er sich mit der Art der Sprache bekannt machen.

§ 65.

Wann der schöne Geist zu seiner guten Natur diese Gelehrsamkeit, die wir angeführt haben, hinzusetzet, so wird er folgende Vorteile davon haben, 1. daß er gewisse Niederträchtigkeiten und Häßlichkeiten vermeiden wird, die ihm ohne Gelehrsamkeit unmöglich zu vermeiden sind, 2. daß er auch gewisse Schönheiten erlangen wird, die er ohne Gelehrsamkeit nie erreichen würde. Jetzt in unseren aufgeklärten Zeiten gibt es gewisse Arten von Gelehrsamkeit, die fast ein jeder besitzen muß, der sich nur ein wenig über den Pöbel erheben will. Wann der schöne Geist diese Gelehrsamkeit, z. B. die Geographie, nicht wissen sollte, so würde er sich sehr lächerlich machen. Allein alle diese Gelehrsamkeit muß er nicht zur Prahlerei zeigen oder zur Unzeit merken lassen. Durch eine Zeile, durch ein Beiwort, kann er zur gelegenen Zeit schon eine tiefe Einsicht in die Politik oder Theologie zeigen. Die Regeln des Schönen müssen allemal die Gelehrsamkeit dämpfen.

§ 66.

Die Gelehrsamkeit, die wir hier von einem schönen Geiste gefordert haben, wird nicht durch Schulen schon, oder durch eine gewöhnliche sogenannte Lektüre erhalten, sondern sie muß methodisch erlanget sein. Jenes ist keine Gelehrsamkeit. Doch bilde man wieder nicht den schönen Geist als den stoischen Weisen, der über den Wolken sitzt, man glaube auch nicht, daß er ein Polyhistor oder ein Redner sein müßte, wie ihn die Alten sehr oft bildeten und viele Neuere es ihnen nachgebetet haben.

§ 67.

Wir reden von der Gelehrsamkeit überhaupt und sagen, diese muß er besitzen; wir sagen aber nicht, er solle allgemeine Gelehrsamkeit besitzen. Es ist noch nicht dargetan worden, daß ein schöner Geist von allen Dingen schön denken soll. Man muß erst festsetzen, ob er sich nur in einige Felder einschränken kann. Wir behaupten, daß er es tun könne, weil ihm seine Endlichkeit nicht erlaubt, sich auf alles auszubreiten. Er bestimmt sich, in welcher Art des Schönen er etwas zu tun gedenkt, und die Gelehrsamkeit, die ihm dazu beförderlich ist, sucht er sich zu erwerben, und legt sich nicht auf das Allgemeine. Wann er in den Dingen gut fortkommt, die er zu der speziellen Art des Schönen braucht, die ihm gefällt, so hat er genug getan.

§ 68.

Da wir anfingen, einem schönen Geiste die disziplinarische Kenntnis oder den ordentlichen Unterricht anzuraten, so sagten wir, sie würde mit dazu dienen, ihm den Stoff zu geben, davon er denken soll, und wir nannten sie die schöne Gelehrsamkeit. Jetzt setzen wir den zweiten Vorteil hinzu: Der ordentliche Unterricht zeiget auch, wie ich die schönen Gegenstände, die ich gefunden habe, schön denken soll. Da der Inbegriff der Regeln, wie eine Sache einzurichten ist, eine Kunst heißet, so wird er nun auch die ästhetische Kunst lernen, indem er sich eines ordentlichen Unterrichtes bedienet. Allein dieses letzte mache man nicht zum Hauptwerk, denn man würde hernach den Sachen einen Schwung geben lernen, und doch seichte Sachen vortragen.

§ 70.[1]

Wann man bisher fragte, welchen Regeln dann ein schöner Geist überhaupt folgen müsse, wann er die Sachen schön denken wolle, so herrschte ein tiefes Stillschweigen; ob man gleich für einige besondere Arten im Schönen, z. B. für die Poesie und Beredsamkeit schon etwas festgesetzt hatte. Die ars aesthetica

---

[1]) § 69 fehlt.

löset diese Aufgabe auf, denn sie bleibt beim Allgemeinen stehen. Es werden unzählige Vorfälle kommen, wo man Regeln brauchen wird, und je stärker gewisse Sätze von mir erkannt werden müssen pp., je nötiger werden mir mit Gewißheit verbundene Regeln sein.

§ 71.

Der vorige Paragraph setzte die Regeln und ihre maiores fest, daß eine Kunst um so viel vortrefflicher sei, je mehrere, je stärkere, je genauere, je gewissere Regeln sie festsetze. Hier kommen die minores: daß die Ästhetik alle diese Regeln enthält, und daß es also wohl die Mühe belohnt, so wichtige Regeln zusammenzubringen. Sie enthalten die allgemeinen Gründe, woraus in den besonderen Künsten die speziellen Regeln hergeleitet werden. Jene sind die Zensur, wonach sich diese richten müssen. Wann es notwendig ist, daß man die Gesetze beobachtet, die die besonderen Künste haben, so ist es auch zugleich notwendig, daß man die Seele derselben in acht nimmt, denn diese wird um jener willen um so viel nützlicher sein. Wir wünschten, daß uns dieses Allgemeine auf den Gedanken bringen möchte, ob auch das Spezielle erschöpft wäre. In den besonderen Künsten gibt es sehr viel Spezialteile. So gibt es z. B. unter den dramatischen Stücken Trauerspiele, Lustspiele, Schäferspiele. Hier fragt man: Ist diese Einteilung erschöpfend, oder sollte es noch eine vierte oder fünfte Art dramatischer Stücke geben? Eben dieser Gedanke hat einige Neuere dahin gebracht, Tragico-comedien zu schreiben. Wann ich die Kenntnis von der Natur des Schönen überhaupt habe, so werde ich hier bald entscheiden können. Wann ich suche bei dieser gewiß zu verfahren, so muß mich die Wissenschaft dazu leiten.

§ 72.

Die Regeln, welche am nächsten aus der Natur des Schönen fließen, sind die stärksten und zugleich die obersten, und dieselben müssen vor allen anderen kleinen Regeln beobachtet werden. Wann z. B. einem Maler eine Farbe noch so sehr gefiele, aus der Natur des Schönen aber flösse, daß er sie in

diesem Gemälde nicht anbringen könnte, so müßte er dieser obersten Regel folgen. Man hat bisher die kleinern Regeln in große Klarheit gesetzet, mit Exempeln erläutert, und da wir gemeiniglich auf Dinge von größerer Klarheit fallen, so sind uns diese kleinern Regeln immer am stärksten in die Augen gefallen. Man hat z. B. über die Reime gestritten, und hat ein Exempel angebracht, wo der Reim besser klingt, als wenn der Vers keinen Reim hätte. Die stärkern Regeln müssen also in formam artis oder soll hier die Vernunft komplete Gewißheit geben, in eine Wissenschaft gebracht werden.

§ 73.

Der Satz ist vollkommen wahr und kann nicht oft genug wiederholet werden. Es ist besser gar keine Regeln als falsche zu geben. Man stelle sich einen Menschen vor, der nach einem gewissen Orte will und keinen Weg weiß. Er wird fragen, und wann man ihm den Weg falsch weiset, so wird er an einen unrechten Ort kommen, da er vielleicht ohne Wegweiser endlich doch an den rechten gekommen sein würde. Es gibt zwei Wege, darnach man Regeln geben kann, der Weg der Vernunft und der Erfahrung. Den letzten muß man sehr wohl prüfen, denn man kann niemals schlechterdings einen allgemeinen Satz aus Exempeln festsetzen. Wann man über die Schönheit der Reime aus Exempeln streitet, so wird man in der Entscheidung wagen können, denn dem einen wird er schön, dem andern häßlich klingen. Überdem begehet man hier gemeiniglich einen Zirkel; ich soll z. B. erst nach der Vernunft erst bestimmen, ob Virgil schön geschrieben habe, und ich will aus dem Virgil erst festsetzen, was schön sei. Wann ich die Natur der Schönheit kenne und daraus die Regeln bilde, so schreibe ich schön, und zwar mit Gewißheit, dieser Weg trägt uns zur Wissenschaft.

§ 74.

Wir haben oben gesehen, daß Verstand und Vernunft richten muß, ob diese oder jene Ausarbeitung nach den Regeln der Sinnlichkeit wirklich schön sei. Soll dies geschehen, so müssen wir nicht alles bloß verwirrt erkennen; so müssen uns wenigstens

die Hauptbegriffe von einigen Regeln deutlich werden; so müssen erstlich zum wenigsten einige Beschreibungen davon da sein, und wann endlich diese Regeln in eine Wissenschaft gebracht werden, so ist es beim Beurteilen noch weit nützlicher.

§ 75.

Man wird oft wahrnehmen, daß auch ernsthafte Gelehrte über eine Kunst als Kunst sehr zu lachen pflegen; die Quelle davon ist, so die Kunst lehren sollen, elende Beschreibungen davon geben, so daß es hier beinahe ebenso geht, als zu Leibnizens Zeiten mit der Metaphysik. Man bessere die Regeln aus, man bringe sie, wo es möglich ist, in eine Wissenschaft, so werden sie sich selbst schätzbar machen.

Fünfte Abteilung.

Die ästhetische Begeisterung.

§ 78.

Bisher sahen wir, daß zu einem schönen Geiste eine natürliche Anlage des Kopfes und des Herzens, Übung in beiden und einige Kenntnis erfordert werde. Wir sahen, daß die natürliche Anlage das meiste, die Übung auch sehr viel und die Kenntnis etwas beitrage; allein, wann dieses alles nicht weiter kommt, so bleibt der schöne Geist noch immer in der Möglichkeit. Es sind tote Kräfte da, die aber nicht lebendig werden, wann nicht der Schluß gefaßt wird, sie lebendig zu machen. Es kann bei einem Soldaten Herz von Natur und Übung in den Waffen sein, allein dieses alles kann tot bleiben, wann er nicht wirklich mit ins Treffen kommt. Daher erfordern wir ferner zu einem schönen Geist den Zustand, da seine Seele zu dem Vorsatze geht, diese Kräfte lebendig zu machen, und wenn sie bisher z. B. nur in vier Graden gewesen, sie so zu verstärken, daß sie etwa gleich bis sechzehn Grad wachsen, und nach der Handlung wieder zu vieren herunterfallen. Diesen Zustand nennen wir Begeisterung, und er ist nicht allein den Poeten eigen, sondern es gibt verschiedene Grade desselben, und man kann bei strengen Beweisen sowohl

als in Briefen in eine gewisse Art der Begeisterung geraten, die die Griechen ὄζμιν nennen. Dieses ist ein niedriger Grad derselben. Allein sie steigt so hoch, bis sie zu dem Grade kommt, daß man bei wenigerer Kenntnis der Natur der Seele solcher Leute glaubt, es sei mit ihrem Verstande nicht richtig. Die inneren Empfindungen werden bei einem solchen Geiste so stark, daß den äußeren alle Klarheit entgeht. Der schöne Geist denkt mit so starken Attentionskräften auf sein Thema, daß er sie auf andere äußere Dinge zu der Zeit nicht wenden kann. Dieses ist der Grad, den man Ekstasis nennt. Er ist wieder nicht nur begeisterten Dichtern eigen, sondern bei einer artigen Aufführung in Gesellschaft muß eine Art von Ekstasis herrschen, daß z. B. nur auf die Gespräche und die Gefälligkeit in dieser Gesellschaft denkt. Diese Begeisterung nimmt noch stärker zu, wann sie dem Phänomenis ähnlich wird, die man bei Rasenden wahrnimmt. Deshalb heißet sie auch furor. Es äußert sich hier eine besondere Stärke, und die Seele zwinget etwas, das sie ohne diesen furorem nicht würde gezwungen haben. Weil die Rasenden oft wunderliche Stellungen des Körpers haben, so hat man dieses auch angemerket und diese Stellung oft mit der Wut selbst verwechselt. Auch bei Leuten, die sich schön ausdrücken wollen, finden wir zuweilen seltsame Bewegungen des Körpers. Der Enthusiasmus ist eine neue Art der Begeisterung und bezeichnet hier nicht, wie in der Philosophie, den Irrtum, da man glaubt, göttliche Empfindungen zu haben, und sich betrügt, sondern die Benennung wird aus der Götterlehre der alten Heiden hergeleitet. Da sie eine so große Menge von Untergottheiten hatten, so schrieb man es einer von diesen Gottheiten zu, wann man in eine besondere Bewegung gesetzt wurde, und nannte es Enthusiasmum oder den Geist eines gewissen Gottes (πνεῦμα θεοῦ). Freilich muß zu dieser Begeisterung die natürliche Anlage schon zuvor da sein. Man muß sie schon bei einem Kinde als Kind anmerken, wann es sich und seine Sachen über dem Spiele vergisset, so ist es zwar ein Feuer, das zwar noch wild ist, das aber bald umgelenket werden kann. Dann muß die schöne Gelehrsamkeit dazu kommen, und dieselbe muß meinem Witze Stoff und meinem Feuer Nahrung geben. Dieses kann aber

nicht durch ein Wunder geschehen, sondern sie wird nach der Lage des Körpers durch die äußeren Umstände, durch den gegenwärtigen und vergangenen Zustand erlanget. Und dadurch bekommt man das Vermögen, eine Sache zu zwingen, von der man nach vollbrachtem acte merket, daß man sie jetzt nicht würde zwingen können und von der ein anderer zugestehen muß, daß er sie in diesen Umständen ebenfalls nicht würde zwingen können.

§ 79.

Wann man untersuchen will, ob diese Begeisterung bei einem schönen Schriftsteller gewesen ist, so lese man ihn genau. Es wird uns oft vorkommen, als wenn wir es ebensogut nachmachen wollten; doch wann wir es hernach versuchen, so fehlet es uns allenthalben, und wir spüren, daß es uns so gut nicht gelingt. Wann wir dieses Phänomene wahrnehmen, so können wir sicher schließen, daß der Schriftsteller damals in einer Art von Begeisterung gewesen, durch welche er etwas ausführet, das wir jetzt bei kaltem Blute nicht zwingen können. Man darf eben nicht an den Schaum vor dem Munde gedenken, wann wir hier von Begeisterung reden. Nein, denn z. B. kann man es in einer Gesellschaft schon versuchen, ob man z. B. so artig sein kann, als ein anderer, und man wird vielleicht spüren, daß jener in einer Art von Begeisterung ist, in der man ietzt nicht ist. Wann man billig über sich selbst urteilen will, so kann man seine eigenen Arbeiten durch dieses Mittel schätzen. Wann man sie einige Zeit nicht angesehen hat, und man spüret bei nochmaliger Durchseelung bei sich einige Verwunderung, daß man es damals so gut gemachet, so kann man sicher schließen, daß man damals in einer Begeisterung gewesen. Das andere Kennzeichen der Begeisterung ist die Geschwindigkeit. Wir meinen hier nicht jene Gabe hurtig zu schreiben, da man jedes Mal getrost eine Wette anstellen kann, man z. B. mit seinem Gedicht eher fertig werde als ein anderer, sondern wir verstehen hier den Zustand der Seele, da sie sich entschließt, etwas auszuarbeiten, und indem sie ausarbeitet, spüret, daß es immer geschwinder geht und niemals ins Stocken gerät. Erstlich ist man bloß mit Gedanken

beschäftigt und macht den Hauptschwung in der Ordnung der Gedanken, hernach bringt man es langsam zu Papier und endlich führt man das Ganze hintereinander aus. Es geht hier so wie bei den Arbeiten des Körpers. Wann man eine Zeit lang in der Arbeit ist, so geht es viel hurtiger als im Anfange.

§ 80.

Unsere Seele ist so beschaffen (welches man vor der Verbesserung der Psychologie nicht bemerkte), daß eine erstaunende Menge von Vorstellungen im Grunde derselben dunkel bleiben, daß sie aber oft zu einem geringen Grade der Dunkelheit gelangen und sich gleichsam an das Reich der Klarheit anhängen. Sie werden niemals streng deutlich und sie sollen es auch nicht werden, aber alle Begriffe des schönen Geistes werden lebhafter und es fallen ihm dadurch Sachen ein, die er schon vergessen hatte, oder von denen er es doch wenigstens glaubte. Das Reich der Klarheit und dieses Feld der dunklen Vorstellungen, das etwas an das Reich der Klarheit anrückt, geben zusammengenommen ein weites Feld für den schönen Geist. Man denkt sich z. B. erstlich nur 10 Kennzeichen von einer Sache und hernach in der Mischung vom Klaren und Dunkeln denkt man die Sache vielleicht in 150 Kennzeichen. Da bei der ersten Vorstellung an keine Träne gedacht wurde, so preßt nunmehr die Menge der Vorstellungen Tränen aus. Wann um die Zeit, da der Grund der Seele zu einer geringen Dunkelheit aufsteiget, der schöne Geist recht glücklich in die Zukunft sehen kann, so wird man besondere Schönheiten in den Ausarbeitungen wahrnehmen.

§ 81.

Wann auch der schöne Geist natürliche Anlage, Übung, Kenntnis und endlich auch Anlage zur Begeisterung hätte, so werden doch auch gewisse Gelegenheiten erfordert, die ihn in diese Begeisterung setzen. Die Körper verschiedener Geister sind in einer verschiedenen Beschaffenheit. Einige sind zu einer Lebensart bestimmt, wobei man beständig sitzen muß, wodurch ein stockendes Geblüt entsteht. Ein schöner Geist in einem solchen Körper kann nicht immer in die Begeisterung kommen,

sondern eine Bewegung des Körpers wird ihn aufbringen, und indem er fühlt, daß er heute ganz anders und munterer ist, so ist eben dies die Gelegenheit, die er nicht versäumen muß, wenn er etwas Schönes ausführen will. Hier heißt es aut nunc aut numquam. Plinius gibt überhaupt beim Studieren den Rat, daß es sich nach einer Bewegung auf der Jagd gut meditiere. Horaz sagt in seinen Satiren, daß er oft auf der Reise oder im Wirtshause Verse gemacht habe. Lotichius hat sehr viel auf der Schildwacht als Soldat verfertigt.

§ 82.

Wann der Körper eine solche Lage hat, daß der schöne Geist leicht in die Zukunft sehen kann, so wird bald eine gewisse Begeisterung erfolgen. So sind die letzten Worte des Sterbenden gemeiniglich rührend und schön, weil sie nun gewiß den großen Schritt in eine Zukunft wagen, vor der sie sehr viel vor sich sehen. Wann zu dieser Einsicht noch ein heiterer und gesunder Körper kommt, damit wir bei unserer Vorhersehung nicht einschlafen, so wird die Begeisterung stärker, kommt noch dazu, daß man andere vor sich hat, denen man folgt, von denen man ein löblicher Nachahmer werden kann, so wird die Begeisterung noch mehr wachsen. Da Apollo ein Gott der Ärzte, der Zukunft und der Anführer der Musen ist, so nennt man einen solchen Begeisterten *φοιβοληπτον*, einen, der von Phöbus begeistert ist.

§ 83.

Die Nachahmung macht den größten Teil der Beschäftigungen in unserem Leben aus. Mit der Nachahmung fangen wir an zu leben, und man gibt uns daher in der Jugend schon den Rat, nicht mit niederträchtigen Leuten umzugehen, weil wir unsere Handlungen nach den ihrigen durch die Nachahmung bilden. Dies ist vielleicht der Grund, warum die Alten neun Musen hatten, die sie unter verschiedenen Umständen anriefen. Vielleicht waren es nichts als verschiedene Arten, sich von verschiedenen Gegenständen schön auszudrücken. Einer jeden besonderen Art gab man contenable Namen und verwandelte sie in Personen.

So drückte man z. E. verschiedene Gedanken historisch schön aus, man setzte sich dieses wieder vor, wann man historisch schreiben wollte und drückte sich also durch die Nachahmung oder durch den Beistand der Muse Klio aus. Die Musik des Tanzens rührt uns, und die Vorstellungen von ihrem Inhalte reizen uns noch, wann sie selbst schon vorbei sind, deshalb hat man bei wiederholter Nachahmung die Musen von beiden angerufen. Gemälde pflegen einen Dichter zu reizen, und der Dichter wird den Maler erwecken, beides, indem einer dem andern nachahmt. So können immer durch die Nachahmung Triebfedern im Herzen entstehen, etwas zu tun. Dieser Trieb darf nicht immer zur Wirklichkeit kommen, wann er sich nur im Herzen meldet. Diese Triebe zu erwecken trägt die Astronomie und die Kenntnis des ganzen Weltgebäudes sehr viel bei. Man merkt auch, daß wo eine Art der Musen ist, die anderen gemeiniglich auch sich befinden, so wie die Grazien beständig beieinander sind. Zu Alexanders Zeiten sah man in Griechenland Redner, Dichter, Maler, Bildhauer, Münzverständige. Bei den Römern bemerkte man diese Periode zu Augusts Zeiten und unter den Franzosen zu den Zeiten Ludwigs XIV. Da die französische Akademie die Sprache zu verbessern anfing, da erhoben die schönen Wissenschaften mit einem Mal ihr Haupt, und zwar alle Arten derselben.

§ 84.

Eine andere Gelegenheit für den schönen Geist ist die Muße, die Zeit, wo die eigentlichst genannten Arbeiten aufhören. Plinius drücket sich in dem im Paragraph angeführten Briefe ungemein schön darüber aus und rechnet diese Zeit unter die angenehmen Gelegenheiten, wo man den Musen nachdenken könne. Wann man den Deutschen vorwirft, daß unter ihnen die Anzahl der schönen Geister geringer sei als unter anderen Nationen, so bedenkt man nicht, daß dieselben mehr als alle anderen unter häufigen Arbeiten vergraben sind, und daß die mehrsten unter ihnen die Wissenschaften fast um des Brots willen treiben müssen. Wann man den Franzosen hierin einige Vorzüge gibt, so bedenke man auch die Einrichtung dieser

Nation in diesem Stücke, da ganze Scharen sonst nichts zu tun haben, als ihre Präbenden zu verzehren.

§ 85.

Wir zählen zu den Gelegenheiten für den schönen Geist gewisse stärkende Getränke. Wann man in beschwerlichen Umständen ist, so macht uns das Gegenwärtige nicht viel Vergnügen, und an das Vergangene denken wir mit Verdruß. Wo kann man hier Stoff zum schönen Denken bekommen? Man muß die Zukunft und die Einbildung also erheben, daß das Gegenwärtige verdunkelt wird. Da hat man aus der Erfahrung, die, wann man sie richtig und oft anstellt, Vergnügen macht, daß das Gegenwärtige fast ganz vergessen wird. Die Seele kommt in einen solchen Zustand, daß der Unterschied zwischen dem Gegenwärtigen und der Zukunft verdunkelt wird. Wann man auch bei einem Höheren getrunken hat, so wird man bemerken, wie die Vertraulichkeit steigt und wie wir den Unterschied vergessen, der zwischen seinem Zustand und dem unserigen ist. Da hört die mathematische Kenntnis, die uns sonst sehr eigen ist, auf. So werden bei dem schönen Geiste die gegenwärtigen Empfindungen unterdrückt und Imaginatio und Sensatio differieren nicht mehr so stark. Dieses Getränk darf eben nicht nur der Wein sein; gewisse Quellen und fast alle Quellen (aber in ihren Quellen das Wasser geschöpft) haben eine solche Kraft. Weil es aber unser gewöhnliches Wasser nicht zu tun pflegt, so schlägt man gemeiniglich den Wein dazu vor.

§ 87.[1])

Man schlägt hier als eine Gelegenheit, den schönen Geist zu wecken, auch die Liebe vor. Niemand wird nach der Erfahrung dawider sein. Es ist zwar wahr, daß diese Gelegenheit zu Ausschweifungen diente, allein der niederträchtige Mißbrauch der Liebe hebt doch nicht sie selbst mit ihren Vorteilen auf. Wann sie als ein wohlgeordneter Affekt betrachtet wird, so können uns die Empfindungen davon und nicht sowohl die

[1]) § 86 fehlt.

gegenwärtigen als vielmehr das Andenken derselben so rühren, daß dadurch bewegende und rührende Gedanken entstehen können. Die Alten sahen die Venus oft als eine Gottheit der Dichtkunst an, weil sie glaubten, was die ganze Welt beleben könne, könne auch wohl einen Dichter rege machen.

§ 88.

Die Armut und die Dürftigkeit gehören auch oft unter die Gelegenheiten, die den schönen Geist erwecken. Wir wissen es, und es ist eine genügende Erfahrung geworden. Wenn die Bequemlichkeiten dieses Lebens gar zu häufig sind, so wird man durch die Vergnügungen zerstreuet und der schöne Geist bleibt uns alsdann, wann es hoch kommt, etwa in einem bon mot merklich. Wann man aber soviel Aufwand zu seinen Ergötzlichkeiten nicht machen kann und mit einem heiteren Gemüte sich doch vergnügen will, so ist ein dürftiger Zustand sehr bequem dazu. Da sind jene Zerstreuungen nicht. Die Vorstellungen und die lebhafte Kenntnis davon unterdrücken oder überwältigen doch die lebhaftesten Empfindungen, und man würde vielleicht ein schönes Gedicht, welches einem ietzt bei dürftigen Zuständen gelungen, nicht gemacht haben, wann man ein Dichter bei Hofe wäre.

§ 89.

Der Unwille wider etwas kann ebenfalls zu einer Gelegenheit für den schönen Geist dienen. Dieses beweisen alle Satirenschreiber. Man wirft einen Verdruß, weil man beleidiget worden ist oder es doch zu sein glaubt, man wünscht ihm wieder eins zu versetzen, und dieses ist eine Gelegenheit viele schöne Gedanken hervorzubringen. Horaz und Juvenal beweisen es in ihrer besonderen Art Satiren zu schreiben. Dieser Verdruß kann bis in das wirkliche Lachen ausbrechen; doch man hat sehr wohl zu bemerken, daß man immer auf das Wohlanständige sehen muß, und daß ein Gedanke häßlich wird, wann ihm dasselbe fehlet.

Die folgenden Paragraphen zeigen noch immer mehr, daß oft traurige Umstände Gelegenheiten, und zwar bessere Gelegen-

heiten zum Schönen sind als lustige; daß die Jugend nicht aber die Kindheit den Vorzug vor dem Alter hat und daß das 35 bis 40ste Jahr die Spitze für den schönen Geist im Alter ist. Alle diese Vorschläge aber leiden Ausnahmen, wann ernsthaftere Regeln unserer Glückseligkeit vorkommen; sie verhalten sich wie die schlechtere Münze gegen das Gold. Der schöne Geist muß nicht immer auf diese Gelegenheiten warten, die Kräfte müssen schon da sein, die äußeren Umstände machen nur, daß sie sich in der Wirklichkeit zeigen. Die Gedanken und die Anordnung in den größeren Werken des schönen Geistes sind das schwereste. Der Ausdruck ist leichter, oft aber auch das Verdrießlichste. Man halte sich bei dem Leichten nicht zu lange auf als bei dem Schweren, sonst gleichen wir einem Bildhauer beim Horaz, der einen Nagel an einem Bildhauer ausputzet und die Schönheit des übrigen Bildes vergißt. Man muß zwar auch an die Schönheit der kleinen Teile denken, aber sie ist unter ein größeres Gesetz geordnet.

Sechste Abteilung.

Die ästhetische Ausbesserung.

§ 96.[1])

Wir erfordern endlich noch zu einem schönen Geiste die beständige Neigung, das was er im Ganzen schön gedacht hat, alsdann wieder durchzusehen und es nach den genauesten Regeln der Schönheit auszubessern. Wir verlangen hier gar nicht, daß man sich die Regel machen soll, alles zu verbessern. Nein, man würde bei einer übertriebenen, sorgfältigen Ausbesserung schlecht fahren. Es gibt gewisse Arten von schönen Gedanken, wo eine Nachlässigkeit stattfindet, die gar nicht verbessert werden muß. Wann man in Gesprächen, oder in Briefen an vertraute Freunde allzusehr verbessern wollte, so würde man gezwungen und unnatürlich werden. Es muß da nicht anders scheinen, als ob man aus dem Stegereife redete und man muß

---

[1]) Folgt auf § 89.

nicht ängstlich nach einem Beiworte suchen. Wann man hingegen seine Gedanken z. B. in einer Zuneigungsschrift an den König ausdrücken will, so muß die Ausbesserung schon weit stärker sein. Die Kunstrichter irren also sehr, die aus dergleichen Sachen, die natürlich und unausgebessert erscheinen müssen, Fehler machen wollen.

§ 97.

Es gibt Arten von Gedanken, die nicht eher bekannt gemacht werden dürfen, als bis ein gewisser Grad von Schönheit erreicht ist und bei denen man gar nicht eilen darf, sie offenbar darzulegen. Diese muß der schöne Geist ausputzen. Wir erforderten oben mit Bedacht nur die Neigung zu dieser Ausbesserung, denn es können Umstände sein, die diese Ausbesserung verhindern, wie wir vom Virgil wissen, daß er an die Äneis nicht die letzte Hand anlegen konnte. Wann in dem schönen Geiste nur die Neigung ist, einige kleine Unvollkommenheiten noch auszubessern, und da das Hauptwerk schön geworden, auch die Schönheiten in diesen kleinen Teilen zu besorgen. Indem man in der Begeisterung ist, hält man sich bei diesen Kleinigkeiten nicht auf, denn da ist man gewissermaßen nach der gewöhnlichen Lehre im Sanguineus; allein wenn dies vorbei ist, so muß man wieder gewissermaßen ein Melancholicus werden, und endlich das Werk zu solcher Vollkommenheit bringen, daß es sich vor den Richtern nicht mehr fürchten darf. So wie man bei verschiedenen Gemälden auf die Umstände sehen muß, und wie sie anders im Schlafzimmer, anders in anderen Zimmern sein müssen, so muß es in allen Arten des Schönen sein. Es ist vor einigen Jahren eine Schrift „Sur la poesie et la peinture“ zum Vorschein kommen, wo die Dichtkunst und Malerei in eine Parallel gesetzet werden. Hier wird gezeiget, wo die Ausbesserung besonders nötig und wo sie minder nötig ist. Horaz lehret uns auch schon, wie es beschaffen sein muß, wann es nur einmal und wann es mehr als zehnmal gefallen soll.

§ 98.

Da die Ausbesserung nur ein Teil von der Schönheit des Ganzen ist, so kann dieser Teil nicht so schwer sein als das

Ganze; folglich muß es viel leichter sein, auszubessern, als die ganze Schönheit hervorzubringen. Wir geben gerne zu, daß dieses leichter auch verdrießlicher sein kann, allein das schadet nichts, viel weniger folget daraus, daß es schwerer sei. Die Ausbesserung muß uns nicht im impetu stören, sondern sie muß hernach geschehen. Wir hatten oben schon unterschiedene Gedanken, einige, mit denen es keine Eile hat, daß sie bekannt werden dürfen, und andere, mit denen es Eile hat. Die erstere lasse man eine Zeitlang liegen und sehe sie sodann mit kaltem Blute durch.

§ 99.

Hier zeiget sich der Nutzen der disziplinarischen Kenntnis der Ästhetik. Wann ich nach freier Wahl etwas Schönes mache, so werde ich es auch in meinem Gewissen zu beurteilen haben, dann ich schreibe doch entweder als ein vernünftiger Mensch oder gar als ein Christ. Hier wird mir die Ästhetik sagen: Siehe zu, ob deine Materie edel, reich, wahr, gewiß, rührend und lebhaft genug sind. Selbst in der Begeisterung wird conscientia concomitans rege werden, und man wird oft denken, ist dieses auch edel genug, ist dies auch reich genug gedacht. Nach der Verfertigung wird sich conscientia consequens zeigen, wo man sieht: Ist diese Ordnung oder dieser Gedanke nach den Regeln richtig. Ohne disziplinarische Kenntnis wird das nicht erfolgen.

§ 100.

Es ist in der Erfahrung gegründet, daß man unwillig auf den wird, der die Ausbesserung seiner Arbeit versäumt hat. Man glaubt, zum wenigsten denkt man es, man sei von ihm verachtet worden, der Verfasser habe uns nicht so wert geachtet, daß er sich um unsertwillen einige Mühe geben dürfe. Wenn man versichert ist, daß er die Kräfte dazu besitzet, so entsteht ein gewaltiger Unwille gegen ihn, welche dem schönen Geiste zum Nachteile gereichneten. Man denkt immer, daß, wann er die Schönheit im Ganzen hervorzubringen fähig gewesen, er auch diese Kleinigkeiten würde haben ausbessern können. Vielleicht denkt mancher hierbei in der Stille, ich bin

zu groß, mich um diese Kleinigkeiten zu bekümmern; allein es dienet ihm zur Antwort, daß Cicero und Vergil auch groß gewesen und dennoch ausgebessert haben.

§ 103.[1])

Man glaube nicht, daß diese Verbesserung seiner Fehler immer auf andere ankomme, und daß man sich niemals selbst verbessern könne. Nein, es gibt Fehler, die man sehr wohl an sich selbst entdecken, und also auch verbessere, indem sie wichtig sind. Allein so viel ist gewiß, es gibt auch gewisse kleine Fehler, die man selbst nicht sieht, und die uns andere bessere sagen können. Es gibt gewisse kleine Angewohnheiten, die anfänglich nichts Sonderliches zu bedeuten scheinen, die aber, wann sie zu häufig kommen, merklich unangenehm werden. Man kann sie deshalb einigen vernünftigen Freunden anvertrauen, die uns aufrichtig sagen, was uns fehlt, und man wird aus dieser Aufrichtigkeit vielen Vorteil schöpfen. Das deutsche Sprichwort: Tadeln ist leichter denn besser machen, und das Verdrießliche, das damit verknüpfet wird, ist wahrlich nur gar zu oft ohne Grund. Oft wird der Tadlende (wohl Getadelte? eigene Anmerkung) wirklich zeigen, daß er es besser machen kann, nur sei man nicht so unbillig und reiße eine Stelle mitten aus den andern heraus, und fordere, daß man das sogleich mit kaltem Blute besser machen soll, was jener in der Begeisterung geschrieben. Vielleicht ist dieses Thema sein eigentliches Feld nicht; und ob er gleich ietzt mit kaltem Blute z. B. nur 10 Grade der Schönheit erreicht, so würde er doch in der Begeisterung zu 18 Graden aufgestiegen sein, da jener ebenfalls in der Begeisterung nur 15 Grade erreicht hat. Überhaupt soll ein solcher aufrichtiger Tadel nur dazu dienen, den Verfasser auf die getadelte Stelle aufmerksam zu machen. So wie jene Forderung, daß man es bei kaltem Blute besser machen solle, als jener in der Begeisterung, unbillig war, so ist es auch diese, daß man beweisen und demonstrieren soll, warum z. B. dieses Beiwort hier besser ist, als ein anderes. Diese

---

[1]) 101 und 102 fehlen.

kleine Schönheiten müssen durch den Geschmack ausgemacht werden, denn es belohnet nicht die Mühe, seitenlange Demonstrationen davon zu führen. Die sinnliche Klarheit reichet hier zu.

Siebente Abteilung.

Einige Regeln, die uns auf gewisse Denkungsarten aufmerksam machen können.

§ 104.

Man hat schon lange den Dichtern die Regel gegeben, daß sie natürlich denken sollen, aber mit dem Worte natürlich ist beständig eine Zweideutigkeit verknüpft worden und man hat oft gar nicht gewußt, was es heiße, natürlich denken oder die Natur nachahmen.

Wann ich natürlich denken will, so muß ich auf drei Stücke sehen: 1. auf die natürlichen Kräfte dessen, der auf diese Art denken will, 2. auf die Natur und Beschaffenheit des Objekts, von dem ich denken, und 3. auf die Natur derer, denen zu Gefallen man schön denken will. Wann ich von einer Schlacht und den Generalen und ihrem Kommando denken wollte, und nichts davon, nicht wie sie sich dabei verhalten hätten und verhalten müssen pp., so würde ich meinen natürlichen Kräften nicht gemäß denken. Wenn ich einen gewissen Gegenstand, z. B. eine gewisse Pflanze lebhaft malen sollte, und ich hätte sie nie gesehen, so würde ich nicht natürlich von ihr denken, gesetzt, daß auch sonst meine Kräfte an und vor sich dazu hinreichten, und wann ich mir endlich nicht das objectum personale, um dessen willen ich schreibe, vorstelle, so werde ich demselben nicht natürlich denken. Diese Regel, welche sonst bei den Briefen gegeben wird, ist allgemein, und muß bei einer jeden Deckungsart angewendet werden. Aristoteles erklärt die Dichtkunst durch die Kunst die Natur im Silbenmaße nachzeichnen. Man vergibt es demselben, daß er hier nicht allgemein genug gedacht, weil er in diesem Felde die erste Bahn gebrochen; denn solange die Natur des Denkens der

Gegenstände, von denen man dachte, und derer, um derenwillen man dachte, in der Verwirrung war, solange war die ganze Redensart: ahme die Natur nach in der Verwirrung. Jetzt zeigt sich uns dieser Begriff wirklich in seiner Größe, und wann man uns sagt, wir sollen der Natur ähnliche Gedanken bilden, so wissen wir nun, was dazu erfordert wird. Die Natur ist reich und entdeckt uns diesen Reichtum, lehrt uns unsere Gedanken ihr ähnlich machen und auch reich denken usf.

§ 105.

Wann man die natürliche Anlage, die wir in der zweiten Abteilung forderten, nicht in einem merklichen Grade hat, so lasse man den Vorsatz fahren, ein schöner Geist zu werden. Wir haben schon erinnert, daß niemand ganz ohne einige natürliche Anlage sein könne, aber sie ist bei einigen ein solches nihilum comparativum, daß sie gar nicht merklich wird, und einem solchen sprechen wir nach der ästhetischen Schreibart die natürliche Anlage ab. Ein Mensch von solchen schwachen untern Gemütskräften kann sonst in anderen Umständen fein und artig sein, wenn er sich nur vor dem Vorsatze hütet, mit seinem Witze Aufsehn zu machen und unter die Zahl der schönen Geister zu kommen. Ein solcher stellet in dem ganzen Konzerte der schönen Geister eine übellautende Stimme vor, die das andere mit verdirbet und sich selbst Schande machet, die aber weise handelt, wann sie sogleich schweiget. Ein solcher Mensch schicket sich zum Schönen, wie nach dem gemeinen Sprichwort der Esel zur Laube. Doch wird er, wenn er sich nicht über seine Natur erheben will, noch immer etwas Schönes zwingen und das, was Catull[1]) über Sustenus sagt, daß er sonst ganz artig, aber wann er Verse macht, unerträglich ist, schicket sich vollkommen auf einen solchen, dem die natürliche Anlage fehlt.

§ 106.

Es gibt gewisse Leute, welche wirklich eine natürliche Anlage haben, sie werden darüber gelobt, und nun glauben sie,

[1]) Catult steht im Text.

sie besäßen schon alles, was zu einem glänzenden Witze gehört, und versäumen die schöne Gelehrsamkeit, und das, was das erste ausbessert, und alsdann verfallen sie in eine sehr grobe und unangenehme Denkungsart. Dahin gehört das Exempel eines alten Landjunkers aus der Pamela, der sie besieht, da man sie als eine junge Gräfin zeigt, und welcher Einfälle hat, die im Grunde eine natürliche Anlage zeigen, aber sonst sehr grob und unangenehm sind. Wenn die Natur ohne disziplinarische Verbesserung bleibt, so denkt sie nicht edel.

§ 107.

Wann ein schöner Geist, der sonst alle Gaben der Natur und vielleicht noch einige andere Kenntnis besitzet, die schöne Gelehrsamkeit verabsäumt, die wir oben von ihm gefordert haben, so kann er in die unwissende Art zu denken fallen. Er kann Fehler begehen, die ihn lächerlich machen, und er darf nur ja nicht glauben, daß er natürlich denkt, denn das ist nicht die Natur, die man von ihm erwartet, und die er haben sollte. Wann man ganz in allen Teilen unwissend ist, so ist es noch fehlerhafter, als wann man es nur in einem Teile, von dem ich eben reden will, ist. So geht es oft denen Leuten, die ohne Kenntnis der Theologie über Religionssachen streiten.

§ 109.[1])

Man weiß schon, daß die pedantische Denkungsart diejenige ist, die sich allein mit Ausschließung aller übrigen erhebt, denn wann z. B.[2]) seine Kunst nur erhebt und alles andere verachtet, so ist die Pedanterie da. So gibt es Leute, die ihren Witz rühmen und ihren Umgang und Kenntnis der Welt preisen, dies sind witzige Pedanten, so wie andere, die den Winkel ihrer Studierstube erheben und den Umgang verwerfen, gelehrte Pedanten sind. Beiden wird etwas fehlen, wann sie schön denken sollen und sie werden alsdann in das umbratile cogitandi

---

[1]) § 108 steht am Rande neben § 107 in der Handschrift.

[2]) Vielleicht fehlt da im Text einer.

genus verfallen. Die Mischung verschiedener Sprachen und die Häufung der Zeugnisse, wo sie nicht nötig sind, gehört auch hierher.

§ 110.

Der schöne Geist muß auch die gezwungene Denkungsart vermeiden, das ist: er muß nicht wider seine eigene Natur, auch nicht wider die Natur des Gegenstandes, von dem er denken will, denken. Er muß nicht falschen Regeln folgen und gute Regeln schlecht ausüben. In diese Art zu denken sind unsere Vorfahren durch ihre wunderbaren Ringelreimen, durch das Echo, das man in einen Vers brachte pp. verfallen, und der Geschmack lacht sie schon in unseren Tagen aus.

§ 111.

Wann der schöne Geist ohne einige Begeisterung schön denken will, so fällt er in die matte und frostige Art zu denken. Wann jemand die natürliche Anlage zu einer solchen Begeisterung gar nicht fühlte, so würde er sich auch von Rechts wegen entschließen müssen, niemals schön denken zu wollen. Bei zerstreuten Gedanken und bei vielen Zufällen im gemeinen Leben ist man einer Begeisterung nicht fähig, und zu einer solchen Zeit wird sich der wahrhaftig schöne Geist in das Feld des schönen Denkens nicht wagen.

§ 112.

Der schöne Geist hütet sich vor der ausschweifenden Art zu denken. Er wird nicht stärker begeistert, als die Größe seines Gegenstandes es erfordert. Es gibt gewisse Leute, die in der Meinung stehen, daß sie sich in eine brausende Begeisterung setzen müßten, und es fehlet ihnen doch die natürliche Anlage und der Stoff, worüber sie entzücket werden wollen. Dahin kann man auch den unnützen Rat zählen, den man jungen Leuten gibt, daß sie meditieren sollen, wenn sie nichts gelesen und keine Begriffe haben, denn da wird sehr ausschweifendes Zeug herauskommen, oder wann man Schülern in der ersten Gelehrsamkeit anrät, Beschreibungen zu machen,

wo sie gemeiniglich nur auf das Äußere auf Figuren und Ausrufungen fallen, und also sehr ausschweifend mit Ach und Oh ohne Bedacht sprechen. Dahin gehöret endlich auch, wann man über eine Sache stärker in Affekt gerät als es nötig ist. Dichter, die in fremden Namen dichten, fallen leicht in diesen Fehler. Es ist z. B. sehr ausgelassen gedacht, wann ein Sohn von 30 Jahren in glücklichen Umständen seinen Vater, einen armseligen Greis, den er lange mühsam hat pflegen müssen, auf seiner Bahre ebenso kläglich besingt, als wann ein unerzogenes Kind seinen Vater in den besten Jahren verliert.

§ 113.

Wann auch der schöne Geist Natur, Kunst, Übung und Begeisterung hat, so muß er dennoch nicht vergessen, nach der Begeisterung und dem ersten Anfalle, da er geschrieben hat, die letzte Hand an das Werk zu legen und es noch feiner auszuarbeiten. Wann der Verfertiger einer künstlichen Statue nach gewagtem Guß sein Bild nicht ausputzen und noch feiner bearbeiten wollte, so würden wir eine unvollkommene und grobe Arbeit sehen. Und dies, was wir hier insbesondere von einem schönen Künstler anmerken, ist eine Pflicht des schönen Geistes überhaupt. Wann er das nicht tut, so ist seine Art, zu denken, noch sehr unvollkommen (incompositum cogitandi genus), und er wird gewiß allen Beifall verlieren. Wir müssen hier besonders auf den Geschmack der Zeiten und der verschiedenen Jahrhunderte sehen, dann mit diesem ändern sich allemal gewisse Arten sich fein und artig auszudrücken. Was zu Opitzens Zeiten und was in Horribilicribifax polit war, das ist es ietzt nicht mehr.

§ 114.

So wie es ein Fehler des schönen Geistes ist, wann er seinen Kräften allzuviel traut, so ist es ebenfalls einer, wann er ein gar zu großes Mißtrauen in sich selbst setzet. Dies wird Gelegenheit geben, daß er seine Werke beständig ausbessern will und durch ein allzu häufiges Polieren die Proportion und den ganzen Gedanken verdirbt. Es hat daher Leute ge-

geben, welche behaupten wollen, daß ein mündlicher unzubereiteter Vortrag überhaupt besser sei, als derjenige, auf welchen man sich zubereite. Man braucht das Wort besser hier in einer sehr unbestimmten Bedeutung. Einige Wahrheit liegt in dem Satze: Wann man einen Vortrag fordert, wo es uns nur auf die Hauptsachen ankommt, so werden wir Ansehung des Ausdrucks gelinde urteilen. Wann nun jemand vermittelst seiner Lebensumstände gewohnt, sich häufiger mündlich als schriftlich auszudrücken, so wird es ihm bei dem ersten besser vonstatten gehen, weil er hier mehr Gewohnheit hat als im Niederschreiben, und man wird, wie wir oben sagten, ihn um kleinerer Fehler willen entschuldigen und alle kleine Ausbesserung nicht von ihm fordern. Wann er schreiben sollte, so würde die Begeisterung, die bei ihm durch eine lange Gewohnheit höchstens nur eine Stunde währet, und die zum mündlichen Vortrage hinreicht, verrauchen und erkalten, ohne daß er mit der Ausarbeitung zu Ende käme; folglich würde sein mündlicher Vortrag besser als sein schriftlicher sein. Man sieht aber, wie sehr wir das Wort besser einschränken müssen. Dann in anderen Fällen hat der schriftliche und zubereitete Vortrag dennoch den Vorzug. Allein im Ausbessern muß man nicht allzu furchtsam sein, sonst kann man um eines kleinern Gesetzes willen das Höhere, das man in der Begeisterung beobachtet hat, beleidigen und wohl gar umstoßen.

Achte Abteilung.

Der ästhetische Reichtum.

§ 115.

So weit gehet der Charakter eines schönen Geistes, und wir gehen nun in die Abhandlung ein, wo wir die Stärke der schönen Erkenntnis, die sich der schöne Geist, den wir überhaupt geschildert haben, erwerben muß, weiter auseinandersetzen. Wir bitten zuerst, unser Lesebuch nicht danach zu beurteilen, denn dies soll kein Exempel einer ästhetischen Schrift, sondern es soll der scientifische Vortrag von der Ästhetik sein; und so wenig man es einem Musikverständigen zur Last legte,

wann er bei einem Anfänger die Töne langsam greift, so wenig muß es hier geschehen. Wir haben gesehen, wie der schöne Geist gebildet sein muß, und wann er nun schön denken will, so muß er Vorrat dazu haben, er muß viel Mannigfaltiges von einem Gegenstande auf eine schöne Art denken wollen und können. Folglich muß ich den schönen Kopf und den Gegenstand festsetzen, beides wird zum ästhetischen Reichtum erfordert. Es ist angenehm, wann wir sehen, daß das, was wir hier in der Wissenschaft als das erste setzen, von den Alten schon ebenso gedacht worden, und daß Horaz dies als das erste von einem Dichter fordert unde parentur opes.

§ 116.

Eben diesen Reichtum, diesen Vorrat von Gedanken, den Horaz im Paragraphen fordert, fordert hier auch Plinius (L. 11 op. 3). Allein man muß dabei sehr behutsam den Reichtum der Gedanken überhaupt, der allen zukommt, wann man sie schön nennen soll, von einem andern Vorrate unterscheiden, wie er nur einigen insbesondere zukommt, jenes ist ubertas absoluta und dieses relativa. Ein gewisser Reichtum muß allen Arten der schönen Gedanken gemein sein, hingegen kann eine besondere Art von Gedanken nur einen besonderen Grad desselben verlangen, so wie man es sich etwa vorstellen könnte, daß alle Laien unsträflich leben, daß hingegen die Lehrer im Volk billig einen besonderen Grad der Unsträflichkeit haben sollen. Ein jeder Mensch ist verbunden, sich eine schöne und angenehme Stimme zu erwerben, aber diejenigen, die ein königliches Ohr vergnügen sollen, müssen einen ganz besonderen Grad derselben haben. Ebenso muß ein jeder, der nur ein wenig edel denkt, nach seinen Eigenschaften oder Umständen einen edlen Aufwand machen; allein ein Ambassadeur extraordinaire wird es in einem weit stärkeren Grade tun müssen. Man muß also auf beide verschiedene Arten des Großen sehr wohl Achtung geben, und dies wird die platonische reiche Art sich auszudrücken geben. Wann ich sehe, die Sache ist nicht recht bekannt, so muß ich eine große Menge von lebhaften Kennzeichen angeben, vermute ich aber zuvor, daß sie 50 Kenn-

zeichen fordert, ietzt sind dreißig schon bekannt, so kann ich meinen Reichtum hier nur bis auf zwanzig ausbreiten. So muß ich auch allemal sehen, daß ich den Reichtum an den rechten Ort bringe, ich muß sehen, ob mein Zuhörer oder Zuschauer aufmerksam genug ist und gewesen ist, ob ich meine Kennzeichen wiederholen muß oder ob ich den Reichtum nicht brauchen werde, den ich im Anfange zu brauchen glaubte.

§ 117.

Es können sich Umstände eräugen, wo man die Größe, den Vorrat nicht immer braucht, oder brauchen kann, wie wir vor einem Augenblicke angemerket haben. Da hat die Ästhetik einen besonderen Kunstgriff, sich das Eigentliche nicht merken zu lassen, sondern das, was noch übrig ist, so in der Form zu zeigen, daß der Lehrer oder Zuhörer sieht: von der Sache ist wohl noch viel zu sagen, obgleich hier nicht alles ausgedrückt ist, sie ist nicht so klein, es ist mehr zurück als man gesagt hat.

§ 118.

Es gibt Sachen, die so schön sind, daß auch schon ein mittelmäßiger Kopf imstande ist, sehr schön darüber zu denken, und wieder andere, von denen nur der größte Geist schön denken kann, die an und vor sich selbst nicht eine große Menge von schönen Praedicatio haben, sondern die ihnen ein gewisses Subjekt geben muß. Jenes ist ubertas obiectiva und dieses ubertas subiectiva. Man nehme z. B. einmal das Jahr, darinnen der König von Preußen den ihm ewig rühmlichen Frieden schloß, und das Jahr 1749 dagegen. Das erste ist an und vor sich selbst leichter und gibt ubertatem obiectivam, da das letzte nur subiectivam ubertatem gibet.

Neunte Abteilung.

Der Reichtum der Sachen.

§ 119.

Wann ich mir einen Gegenstand zum schönen Denken gewählet habe, so muß ich versuchen, ob ich bei dieser Materie

Stoff genug habe, um schön davon zu denken, und ob so viel Kennzeichen da sind, daß mir eine ganze Menge derselben sogleich in die Augen leuchten. Soviel ich nun davon, und zwar auf eine sinnlich schöne Art erkennen kann, so weit geht mein ästhetischer Gesichtskreis. Man brauchet diesen Ausdruck hier auf eben die Art, wie er in dem gemeinen Leben genommen wird, da man das seinen Gesichtskreis nennet, was man von Gegenständen um sich herum erkennen kann. Dieser Gesichtskreis läßt sich im Reiche der Gelehrsamkeit in zwei Klassen teilen, zuweilen stellt man sich einiges streng deutlich vor, soviel ich da erkenne, das heißt mein logischer Gesichtskreis, was aber nur sinnlich klar und bloß lebhaft von mir erkannt wird, gehört zu meinem ästhetischen Gesichtskreise. Wann ich bei einem Satz anmerke, daß er in Ansehung meiner nicht schön gedacht werden kann, so ist er außer meinem ästhetischen Gesichtskreise.

§ 120.

Wann wir auf die Gegenstände acht geben, von denen wir denken wollen, so werden sich einige finden, die wir nicht zu einer sinnlichen Schönheit erheben können. Wann wir uns auch Mühe deshalb geben, sie werden dennoch niemals schön. Diese Gegenstände sind unter dem ästhetischen Gesichtskreis erniedriget und gehören gar nicht vor demselben. Dahin gehöret des Elias lateinische Grammatik in Versen, wo er uns in einem Hexameter sagt, daß traho im perf. traxi hat. Diese Grammatik wird niemals schön werden, diese ganze Materie ist unter dem Horizonte des Schönen erniedriget. Man sehe hiebei zugleich auf die moralische Größe; wann die Sachen ins Niederträchtige fallen, so werden sie arm und verdienen nicht, daß man ihnen eine Lebhaftigkeit gibt, sie verdienen nicht die Schönheit der Ästhetik. Wann man von andern noch nicht gewählte Sätze ausführen will, so sehe man ja zu, ob auch die Sachen die Mühe belohnen, daß man sie in das Schöne bringt.

§ 121.

Der Gegensatz von dem vorigen Paragraph ist: Es gibt auch Sachen, die über den ästhetischen Gesichtskreis erhaben sind. Dahin

gehören die Gegenstände, deren nur der Verstand und die Vernunft fähig ist, die zwar philosophisch deutlich und weitläufig können gedacht werden, die man aber nie schön denken kann. Dahin kann die Lehre von den Monaden auf gewisse Weise gehören. Man würde zwar überhaupt von Gott als der höchsten Monade, von unserer Seele usf. noch viel Schönes denken können, allein von den Monaden in abstracto als Monaden als einfache Substanzen allein betrachtet, würde sich nicht viel Schönes sagen lassen. Dahin gehören ferner die Sachen, die auch für die Vernunft zu groß sind, wie die Geheimnisse der Religion, insofern man sie als Geheimnisse betrachtet. So könnte z. B. bei der Menschwerdung Christi, von den Umständen bei diesem Geheimnisse viel Schönes gedacht werden.

§ 122.

Wann man schön denken will, so muß die Sinnlichkeit herrschen, das kann aber bei der oben angeführten Art zu denken nicht angehen. Wann man es mit Gewalt zwingen will, so wird man nicht verhüten können, daß man in verschiedene Fehler falle. Entweder man wird die Sachen sehr zergliedern wollen und wird es so weit treiben, daß man in Wahrheit bei einem jeden kleinen Teile nichts sinnlich Schönes wird denken können; oder man wird trocken und mager schreiben, wie die Schriften, die bloß in der philosophischen Lehrart geschrieben sind; oder man wird gar in Ungereimtheiten fallen und lächerlich werden und sogar der Wahrheit schaden, die man in das Schöne hat zwingen wollen. Man hüte sich, dies nicht an Wahrheiten der Religion zu tun.

§ 123.

Es gibt zwischen dem Satze des 120. und 121. § noch einen Mittelsatz, nämlich, daß es Gegenstände gibt, die beiden Gesichtskreisen, dem logischen sowie dem ästhetischen, gemein sind; und daß man Sachen deutlich denkt, die man zu einer anderen Zeit auch schön denken kann, und daß man im Gegenteil Sachen schön denkt, die man zu einer anderen Zeit auch deutlich denken kann. Man kann sich diese Einteilung unter zwei Zirkeln oder

Ovalen, die sich durchschneiden, begreiflich machen. Da sind von beiden Seiten Gegenstände in den einem, die in den andern nicht gehören. Hingegen gibt es auch themata, die beiden gemein sind. Man muß nach den Regeln des vorigen Paragraph genau acht geben, daß diese Dinge nicht miteinander gemischt werden. Wann ich z. B. eine Ode über die Glückseligkeit machen sollte, so kann ich sie erst nach ihrer Erklärung im logischen Gesichtskreise aufsuchen, allein das Thema ist beiden gemein, und ich muß es, wenn ich es schön denken soll, nicht nach seiner Definition, sondern ästhetisch ausführen.

§ 124.

Cicero treibt es noch weiter als wir und übertreibt es würklich, wann er meinet, daß was Philosophen dächten, gar nicht für die Ästhetik gehöre. Er hat nicht allgemein recht, und wir wünschen, daß er, um seine Meinung zu bestätigen, andere Exempel angeführet hätte, als die Frage von der Größe der Sonne, von dem Betruge der Sinne usw., denn diese können doch auch würklich schön gedacht werden. So viel ist gewiß, nicht ein jeder paradoxer philosophischer Satz gehöret in das Reich des Schönen. Es gibt Dinge, die nicht beiden Gesichtskreisen gemein sind und die man entweder bloß ästhetisch oder bloß streng deutlich denken.[1]) In diesen Exempeln aber betrügt sich Cicero, denn vom Betruge der Sinne und der Größe der Sonne läßt sich viel Schönes sagen.

§ 125.

Die Alten bildeten ihren Redner ebenso, wie die Stoiker ihren Weisen. Sie behaupteten, ein vollkommener Redner müsse vor allen Dingen weitläufig und mit Reichtum reden. Sie vergaßen, daß der Redner ein Mensch und es ihm also schlechterdings unmöglich sei, von allen Dingen weitläufig zu reden, da er ohnmächtig alle Dinge kennen kann. Wann man die Beredsamkeit etwa auf die Rechtsgelehrsamkeit allein einschränken wollte, so würde ihr Feld zu enge sein. Es gibt Sachen, die

[1]) Wohl zu ergänzen kann.

andern zu wissen nötig sind, die muß der Redner und der schöne Geist überhaupt kennen, wann er sie andern beibringen will, und seine sinnliche Kenntnis muß dabei besonders stark sein. Dahin gehören zu unseren Zeiten viel von unseren Wissenschaften, die Theologie, Physik pp.

§ 126.

Die Theologie gehöret am ersten in das Feld, das beiden Gesichtskreisen gemein ist. Die Lehrer derselben sind auch die ersten gewesen, die in ihren Theogonien schön gedacht haben; und das Wort Theologie bezeichnet ehemals sonst nichts mehr, als von Gott und göttlichen Dingen auf eine schöne Art denken. Deshalb heißt in der Offenbarung Johannes besonders Theologus, weil er besonders schön von seinen Offenbarungen gedacht hat. Horaz setzt sie in seiner Dichtkunst vorne an. Man kann zwar eben diese Wahrheiten in den logischen Horizont übertragen; allein man muß sie auch dem großen Haufen sinnlich bekannt machen. Man kann das Dasein Gottes philosophisch beweisen, man kann es aber auch schön tun. Nur muß man sich hüten, daß weder der Deutlichkeit noch der Sinnlichkeit Nachteil erwachse. Horaz schlägt das Vaterland, die Freundschaft, die kindliche Liebe als schöne Themata vor, sie sind es wirklich, aber man kann in der Philosophie auch sehr viel von ihnen deutlich denken.

§ 127.

Wann Dinge vorkommen, die zwar könnten deutlich gedacht werden, die aber die Mühe sie deutlich zu machen nicht belohnen würden, so lasse man sie allein in dem ästhetischen Gesichtskreise. Vielleicht könnte man von einem Hahnengefechte oder von einem Glase Wein eine Definition geben; allein der Vernünftige siehet bald, daß dies eine unnütze Bemühung sein würde. Diese Begriffe können in der Sinnlichkeit bleiben und gehören allein in das schöne Reich.

§ 128.

Wann man sich und seine Kräfte forschen will, ob sie ein Thema schön werden ausführen können, so sehe man erstlich

auf den Gegenstand selbst, ob er in den logischen oder ästhetischen Gesichtskreis gehört oder beiden gemein ist. Alsdann bemerke man, ob man eine natürliche Anlage, ob man Übung und schöne Gelehrsamkeit habe, und ob wir endlich auch die Begeisterung fühlen. Wann diese Stücke nicht beisammen sind, so lege man das Thema weg.

Zehnte Abteilung.

Die Topik.

§ 130.

Man hat in den ehemaligen Zeiten sehr viel aus dieser Lehre gemacht und sie als das einzige Mittel Argumente zu erfinden und von Sachen zu reden betrachtet. Wir haben in unseren Tagen andere Hilfsmittel, und wann wir viel gelernt haben, so können wir viel von den Dingen denken, ohne daß wir allen elenden Topiken folgen und alle ihre Fächer durchlaufen dürften; indessen wollen wir sie doch hier prüfen, ob sie denn wirklich für Anfänger etwas Gutes in sich hält.

§ 132.

Wann ich mir eine allgemeine Idee festsetze, darunter ich alsdann ganze Reihen Ideen setze, und sie miteinander vergleiche und sehe, ob ich davon nach dieser allgemeinen Idee, darunter ich sie gebracht habe, denken kann, so ist diese allgemeine Idee ein Locus. Wann ich alle Themata darunter bringen und darnach von allen denken will, so ist es locus universalis. Wann ich mir aber solche locos mache, die mir anzeigen, wie ich mit besonderen Sätzen verfahren solle, so sind es particulares loci. Unser Urteil ist von der letzteren besser als von den ersten.

§ 133.

Man hat als ein allgemeines Hilfsmittel das Verschen sonst gehabt quis, quid, ubi etc. Wann wir als Männer darüber denken und wirklich viel von unserm Satze im Kopfe haben, so würden

wir sehr schlecht handeln, wann wir nach diesem Verse denken wollten. Allein wann man ihn einigermaßen ändert, so kann er vielleicht Anfängern im Denken einigermaßen nützlich werden, wann man nämlich die praedicata also ordnet: quis? quibus auxiliis? quid? quomodo? cur? ubi? quando?

Wann z. B. jemand von den Siegen eines großen Helden denken wollte, so würde er erstlich denken wer? und würde seinen Helden nach seinen großen Eigenschaften schildern. Er würde ferner denken, durch wessen Hilfe hat er diesen Sieg erhalten, und wann er nur aufmerksam auf seine Zeiten gewesen, so kann es ihm hier nicht an Gedanken fehlen. So gehet er alle Titel durch, sieht auf die Verhältnisse der Zeit und des Ortes, und wann er einigermaßen als ein Mann denkt, so wird er sein Kunststück so zu verstecken suchen, daß man nicht gewahr wird, wie er sich dieser allgemeinen Topik bedient. Ehemals hatte man noch andere Mittel; da waren die 10 Kategorien, nach denen man denken mußte; da war subiectum, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando habitus.[1]) Dieses Mittel ist sehr unvollkommen und erschöpft nicht alles, allein man sieht doch auch, wer die praedicata nach diesen Titeln denken wollte, würde etwas sagen können. Raymund Lullius wollte dies verbessern und erfand seine artem Lullisticam, ein Kunststück, das der Vernünftige bald weglegt. Er brachte seine subjecta und praedicata auch unter allgemeinen Aufschriften. Bei den subiectis machte er 9 Klassen oder Zirkel und um diese ließen sich wieder 9 andere Zirkel drehen. Da kamen gewiß Verhältnisse heraus, von denen man schwatzen konnte. Die 9 subiecta waren Deus, angelus, caelum, homo, imaginativum, sensitivum, elementativum, instrumentativum. Seine Einteilung stieg nur bis auf 9, vielleicht ist hier noch eine 10te und 11te möglich. Die praedicata teilte er in naturalia und moralia, von jedem waren wieder 9 nach dem obigen. Bei den moralibus hatte er 9 Tugenden und 9 Laster, die aber wieder im höchsten Grade unvollkommen sind. Diese ars Lullistica ist verworfen und verdient nicht angepriesen zu werden.

---

[1]) Sind bloß neun. Die zehnte fehlt in der Handschrift.

§ 134.

Wir priesen im vorigen Paragraphen Anfängern das gewöhnliche Verschen einigermaßen an als eine gute Topik, die nicht ohne Nutzen sei. Wollte man noch eine andere haben, so könnte man sich drei Rubriken machen: Genus, species, individuum, und bei einem jeden auf sein Wesen, auf seine Eigenschaften und Verhältnisse sehen, so hätte man wieder eine Topologie, nach der sich manches würde denken lassen. Wollte man sich auch eine andere allgemeine Topik denken, so laufe man die Hauptschriften der Ontologie durch, man fange vom possibile an und gehe immer fort auf unum, bonum, verum, perfectum, so wird man eine Art einer allgemeinen Topik haben, wo sich immer etwas wird zu sagen finden.

§ 135.

Die besonderen Topischen Regeln haben vor den allgemeinen einen großen Vorzug. Bei den letzten wird man, wann man ohne Wahl folgt, eine jede unnütze und lächerliche Kleinigkeit sagen. Hier aber ist das Besondere und das, was dazu gehöret. Die schöne Gelehrsamkeit gibt uns die beste besondere Topik. Man merkt sich die Hauptaufschriften auf den Wissenschaften. Soll ich z. B. ein Buch nach der Logik beurteilen, so sehe ich zuerst nach den Begriffen, sodann nach den Sätzen und endlich nach den Schlüssen. Ebenso mache ich es, wann ich es schön bestellen soll. Soll man von einzelnen Dingen reden, so muß man praedicata propria wissen, sonst wird man niemals schön davon denken können. Überhaupt erkennen wir so viel, daß bei den ersten Übungen einige Topik nicht zu verwerfen ist. Es ist doch besser, wann man nach diesen Fragen etwas denkt, als wann man gar nichts denkt.

§ 138.[1])

Wann man die schöne Übungen selbst antritt, so beobachte man ja die Regel des Horaz, daß man nicht alte und abgedroschene Sachen nach einer alten und abgedroschenen

[1]) §§ 136 u. 137 fehlen.

topischen Regel abhandele und ja nicht allein bei den locis universalibus stehen bleibe, sonst werden sich die Dinge niemals recht passen. Sie werden Kleidern gleichen, die nach einem Leibe für alle Menschen gemacht sind, wann man das allein von den Dingen denken will, was der Ontologus davon denkt. Im Schönen fällt die allgemeine Topik weg, und da tut die besondere ihre Dienste. Hier denkt der schöne Geist besser vor sich selber und siehet, was bei diesem oder jenem Satze zu merken ist.

§ 139.

Wann man sich eine besondere Topik machen wollte, so würde nichts ratsamer sein, als die sechs Stücke der ästhetischen Erkenntnis (§ 22) als so viel Aufschriften anzusehen, unter [1]) wir die praedicata bringen wollen. Man sieht bald, daß sich auf solche Art sehr viel sagen läßt. Wann ich z. B. meinen eigenen Lebenslauf, auch nur zu meiner eigenen Belustigung aufsetzen wollte, so würde ich mich zuerst fragen: wie reich ist er wohl, wie groß ist die Verwandtschaft, was für Veränderungen werden darin vorkommen, ferner wie wichtig sind sie, was für Wahrheit, was für Wahrscheinlichkeit, was für Lebhaftigkeit ist da? Wo muß ich das volle Licht hinsetzen? Wo soll ich rühren? Dies ist die besondere Topik, die wir bei den ersten Übungen vorschlagen.

§ 140.

Ein anderer Vorschlag zu einer besonderen Topik ist es, daß man die Vernunft, die den Zusammenhang der Dinge lebhaft, aber verwirrt erkennet, sich vorstellet. Man sehe, ob sich viel Untererkenntnisvermögen beschäftigen, ob unsere Sinne viel von dem Gegenstande wahrgenommen haben; man zu den Imaginationen fort; [2]) man sehe auf den Witz, ob man similia und congruentia wahrnimmt; man sehe auf die Scharfsinnigkeit, auf Gedächtnis und Beurteilungskraft, und ob man so denke, daß einen die Kenner nicht verlachen. Wenn alle Anlagen da sind, und die Begeisterung findet sich ein, so lasse man sich nicht

[1]) Ist zu ergänzen denen.

[2]) Hier muß es wohl heißen: man schreite zu den Imaginationen fort.

aufhalten, und wann man auch im Anfange nach dieser Topik denken sollte. Man mache es, wie Catull beim Schlusse dieser Sektion sagt: Wann uns Jupiter anflammt, so brauche man der Gelegenheit.

Elfte Abteilung.

Bereichernde Argumente.

§ 142.[1])

Wir haben uns schon (§ 26) erklärt, was wir ein Argument nennen, nämlich eine Kenntnis, insofern sie zur Verschönerung einer anderen Kenntnis etwas beiträgt. Da die Schönheit der Erkenntnis überhaupt in den bekannten 6 Stücken bestehet, so gibt es auch ebensoviel verschiedene Arten Argumente, nämlich sechs. Das erste Stück der schönen Erkenntnis war der Reichtum, folglich wir zuerst die Argumente betrachten, die zum Reichtum einer Erkenntnis etwas beitragen. Wann ein solches nur allein bereichert, so heißt es einfach und gehöret zu der schlechtern Art der Argumente. Je mehr es aber nebst dem Beitrage zum Reichtum auch noch zum Adel, zur Wahrheit, zur Lebhaftigkeit beiträgt, je besser wird das Argument. Wann wir die Rede der Juno im ersten Buch der Aneis anführen, so zeigt sich daselbst die Bereicherung ausnehmend, indem sie anführt, wie sie als die Gemahlin des Jupiters nicht soviel tun könne als Palles; und indem sie zuvor die Felsen zerschmeißt, so zeigt sie zugleich die Lebhaftigkeit und den wahren Affekt des Frauenzimmers.

§ 143.

Von Argumenten, welche nur bloß bereichern, und welche wir im vorigen Paragraphen zu den schlechtesten zählten, finden wir in der Rede der Iuno ein gleiches Exempel, sie redet vom caelo profundo, dabei man weiter nichts als ein Wort mehr denkt. Homer hat oft solche bereichernde Argumente; wann er z. B. von der blauäugigen Udine redet, so ist hier weiter nichts

[1]) § 141 fehlt.

als ein Begriff mehr. Dies ist also die unterste Klasse der Argumente. Wann sie aber zugleich noch mehrere Zwecke haben, so gehören sie zu einer höheren Klasse: so heißt es z. B. beim Virgil: luctantes ventos tempestatesque sonoras. Hier sind[1]) allein Bereicherungen des Verses, sondern ich stelle mir zugleich die stürmischen Winde lebhaft vor. Noch andere Argumente können zwar in gewissem Verstande als bereichernde angesehen werden, sie tragen aber nichtsdestoweniger auch zu einer anderen Kenntnis sehr viel bei. Wann Virgil sagt: rapidum ignem e nubibus, so macht dies zwar den Vers voll, allein man bemerkt auch zugleich, daß bei dem Blitze alles auf die Geschwindigkeit ankommt, weil er sonst nur senget und die Gewalt gar nicht hat, die ihm hier beigelegt wird, und die Worte e nubibus zeigen zugleich das Phänomenon des Entstehens aus der Wolke. Dahin gehören auch die Worte des Julus von dem leone fulvo, sie sind in dem Munde eines Knaben sehr schön, der zugleich auf das Äußere und die Farbe siehet.

§ 144.

Wann ich nach den gewöhnlichen Regeln der Topik, die wir oben angeführt haben, verfahre, so kann ich erst, nachdem ich eine ganze Menge von Prädikaten gesammelt habe, meine Beurteilungskraft brauchen und das unnütze Zeug verwerfen; dies ist der Vorschlag, den Cicero tut. Wann ich aber die besondere Topik nehme, die sich nach den 6 Stücken der Erkenntnis richtet, so ist zugleich die Beurteilungskraft beschäftigt, indem ich mir die Begriffe zum Reichtum sammle, so denke ich auch zugleich, sind sie edel, sind sie wahr, sind sie lebhaft genug, und ich lasse diejenige sogleich weg, die nichts von diesen Eigenschaften haben. Wann ich meinen Lebenslauf beschreibe und auf Reichtum sehe, so kann mir vielleicht einfallen, was ich zu verschiedenen Zeiten gegessen habe, allein ich sehe sehr bald, daß diesem Gegenstande der Adel fehlt, und ich verwerfe ihn also; folglich ist hier mit dem actu compilationis zugleich der actus iudicii verbunden.

---

[1]) Vor allein ist nicht zu ergänzen.

§ 145.

Wann in einem gewissen schönen Ganzen ein besonderer Teil ausnehmend schön ist, so ist dieser Teil eine Figur. Man denke nach dieser Erklärung von den Figuren als ein Mann und lasse die schülerhaften Begriffe weg; folglich denke man allgemein und sehe z. B. nicht bloß auf figuras dictionis, auf das Allgemeine, auf alle Figuren in der Bezeichnung. So wie es Figuren in der Bezeichnung gibt, so gibt es auch Figuren in den Sachen. Denn wann ich eine besondere Schönheit in den Sachen anbringe, so mache ich da eine Figur, und wann ich in der Ordnung in der Reihe meiner Vorstellungen eine besondere Schönheit anbringe, so mache ich eine Figur in der Ordnung. Man siehet hier leicht, wie wenig bisher die Lehre der Redekunst die Figuren erschöpfet haben, die bloß auf die Figuren im Ausdrucke gefallen sind. Wann ich eine besondere Schönheit in den Zeichen anbringe, so mache ich eine Figur im Ausdrucke (figuram dictionis); dieses tut sowohl der Maler und Musikus als der Redner. Bei diesen Figuren muß man besonders darauf sehen, ob sie in der Sache gegründet sind; wann sie wirklich in der Sache nichts verbessern, so schätzen wir nach gesunden Regeln die Figuren des Ausdruckes gar nicht. Wenn man ein Wort sagt, das den Begriff ausdrücket, den ein anderes gesetztes Wort schon gegeben hat, und wann es hier, da es in diesem Verhältnisse stehet, eine wirkliche Schönheit ist, so ist dies die Figur, die man Pleonasmus zu nennen pflegt. Sobald aber nicht da ist, das es zur Schönheit macht, so gehört es gar nicht hierher. Wann ich hingegen im Nachdenken wirklich dabei noch etwas mehr denke als bei dem ersten Wort, so ist es eine schöne Figur. Wann man genau Achtung gibt, warum in dieser Figur eine wirkliche Schönheit liegt, so sieht man, daß hier ein argumentum persuadens ist. Ich habe die Sache so genau gesehen, als man sie immer nur sehen kann. Wenn ich z. B. sage: ein geistlicher Prediger, so läßt sich dabei viel denken.

§ 146.

Ein Wort, das die Bedeutung eines andern, das man schon gesetzt, nicht völlig hat, ist synonimisch mit dem letzten, und

so ist diese Figur eine wirkliche Schönheit. Wann es aber völlig einerlei bezeichnet, so ist es keine Schönheit mehr. Wann ich bei dem ersten z. B. 4 Kennzeichen, bei dem andern eben diese 4 Kennzeichen, aber noch zwei neue dazu denke, so habe ich eine Figur. Wann ich in der Malerei die rote Farbe einteile und das Rote überhaupt von der Purpurfarbe unterscheide und es an seinem Ort auftrage, so mache ich eine Figur, die zugleich eine Schönheit ist, und nicht etwa nur einen griechischen Namen führet. Ein Exempel hiervon ist der Wunsch: cura ut pancratice valeas, wo man nicht nur schlechthin eine dauerhafte Gesundheit, sondern eine so dauerhafte wünschet, als die Fechter haben müssen, die allen vier Arten der Spiele beiwohnen wollen. Dahin gehöret das Exempel aus dem Plautus, wo er eine Menge von Wörtern hinsetzt, die alle eigentlich nur einen Narren bezeichnen, allein durch ihre Häufung anzeigen, daß hier alle Arten der Fehler eines Narren vereinigt sind. Wenn ich fast ganz gleichgültige Redensarten hinsetze, so entstehet die Figur, die man Exargasia nennt; allein es muß bei der einen immer noch ein Nebenbegriff sein, den die andere nicht hat, sonst ist es keine Figur. In Hallers Morgengedanken werden wir einige fehlerhafte Figuren von dieser Art finden; einigemal aber finden wir eine wirkliche schöne Figur von dieser Art. Er sagt: Der Himmel färbet sich; und hernach: Die Morgenröte lacht; das zweite bringet mir noch die ganze Fabellehre ins Gedächtnis und führet mich gleichsam in die Welt der Dichter ein. Eine andere Figur ist Synthesis[1]) oder die Zusammensetzung. Diese Figur bestehet darin, daß ich mich mehr nach dem Verstande meiner Rede als nach den Worten und der Grammatik richte, und wann nur der Verstand meiner Gedanken erreichet worden, mich an dieselbe nicht sowohl,[2]) wann auch einmal ein Fehler vorfallen sollte, z. B. videte scelus quam gloriosus incedit. Dies bezeichnet einen so boshaften Menschen, der selbst scelus sein könnte, und dadurch wird der Begriff reicher. Eine andere Figur ist die Ellipsis, wann man ein Wort

---

[1]) Synesis, so steht am Rande.

[2]) Hier fehlt wohl ein Gedanke.

auslässet, wodurch man aber mehr dabei denkt als wann es gesetzet würde. Dies beobachtete der Maler, der den Agamemnon bei dem Opfer seiner Tochter verdeckt malte; da er unter dem übrigen Haufen die betrübtesten Gesichter gemacht, so lässet er uns selbst schließen, wie betrübt der Vater sein muß.

§ 147.

Eine neue Figur ist die Hypallage, wo man sich verspricht, aber in der Absicht den Begriff, den man geben will, zu bereichern. Wann ich z. B. von den Umständen Spaniens reden wollte, da die Königin alles regieret, auf daß Neapel mit ihrem Hause verbunden werde, und ich sagte, die Königin ... der König von Spanien, so wäre dies eine solche Figur. Dahin könnte man auch Homonateleuton [1]) gerechnet werden, da man einige Reime ohne Zusammenhang aufgibt und hernach versucht, ob man sie in einen Zusammenhang bringen könne, indem man sie ausfüllt. Einige zählen dies zur Topik, als ein Mittel zur Übung wollen wir es nicht gänzlich verwerfen. Die Periphrase, wo man etwas Schändliches oder Schreckliches nicht mit den eigentlichen Worten geben will und es anders ausdrücket, wie Caniz [2]) in einer gewissen Stelle tut, gehöret nur als figura dictionis hierher.

§ 148.

Man könnte praeteritionem noch hierher zählen, wo ich, wenn ich viel Beweise habe und die Zeit zu kurz ist, sie auszuführen, sie doch so anführe, daß ein jeder das Hauptgewicht derselben siehet. Ferner den Synathraismus, wo man stark zusammendrängt. Dies ist eigentlich praeteritio cryptica. Dort sagt man, ich will dieses oder jenes nicht sagen, hier braucht man diese Formel nicht, sondern man drängt alles zusammen, ohne sie herauszusagen.

---

[1]) Wort war nicht zu lesen.

[2]) Name war nicht deutlich zu lesen.

Zwölfte Abteilung.

Vom Reichtum des ästhetischen Kopfes.

§ 149.

Nachdem wir bemerket haben, was zum Reichtum der Sachen gehöre, und wie man sie durch verschiedene Mittel noch mehr bereichern könne, so müsse man nun sehen, wie der ästhetische Kopf, der reich denken soll, beschaffen sein muß. Man muß sich, wann man selbst der ästhetische Kopf ist, genau untersuchen, und zwar nach denjenigen Umständen, in welchen man denken will, wie wir oben bei dem Charakter eines schönen Geistes erinnert haben. Die Lehren, die wir oben von dem logischen und ästhetischen Gesichtskreise eingeschaltet haben, müssen überdacht werden. Ich muß fragen: Wie ist mein Horizont beschaffen, werde ich aus dem einen in den anderen gehen können? Werde ich alles in dieser Stunde, zu dieser Zeit, unter diesen Umständen zwingen können? Dies ist die erste Beurteilung, die der schöne Geist oder der ästhetisch reiche machen muß.

§ 150.

Nach dieser Überlegung messe er seine Kräfte und die Materie, über die er reich denken will, und untersuche, ob die Kräfte der Materie gleich seien. Er muß nicht etwa nur seine ihm angeborenen Kräfte untersuchen, denn das würde hier nicht hinreichen, sondern ob er ietzt Kräfte haben, diesen Satz in der Zeit, die ihn gegeben ist, auszuführen. Wann wir merken sollten, daß wir keine Neigung zu diesem Satze hätten und daß er folglich nicht für uns wäre, so müssen wir es ganz unterlassen. Horaz schon befiehlt uns zu untersuchen, wieviel unsere Kräfte schon vermögen.

§ 151.

Es befördert den Reichtum des ästhetischen Kopfes ungemein, wann er die Übungen, die er angefangen hat, fleißig fortsetzet. Allein wann er sich in der Jugend geübt hat und alsdann ein langer Zwischenraum erfolgt, wo er keine ästhe-

tischen Übungen getrieben hat, so wird ihm noch viel fehlen, und er wird zu der Zeit, da er schon Meisterstücke machen sollte, erst Jugendproben hervorbringen. So geht es oft Leuten, die in ihrem Alter Gelegenheitsgedichte verfertigen wollen, ob sie schon seit langer Zeit nicht mehr an etwas Ästhetisches gedacht.

§ 153.[1])

Die schöne Gelehrsamkeit muß notwendig da sein, wann man nur einigermaßen reich denken will, dann man kann nichts von einer Sache denken, die man nicht verstehet und davon man nichts weiß. Wann ich vernünftig schreiben oder reden will, so muß ich mich immer bestreben, mehr zu wissen als diejenigen, für die ich schreibe oder rede, sonst werde ich übel schreiben oder reden, wenigstens in Ansehung derer, vor denen ich rede.

§ 154.

Nebst der schönen Gelehrsamkeit müssen die Regeln der Kunst bei ihm sein; er muß die Mechanik der Kunst verstehen. Wann er deutsch schreibt, so hat er auf den schönen Klang der Worte, auf ihre Feinigkeit, auf das Silbenmaß, auf die Reinigkeit der Reime zu sehen. Es sind Kleinigkeiten, allein sie müssen beobachtet werden, wer auch nur dies Mechanische nicht versteht, muß von den Sachen, die er antreten will, wegbleiben. Das Ärmelmachen ist bei einem Schneider etwas Gemeines, allein er muß doch auch einen Ärmel machen können, wann er ein ganzes Kleid machen will. Die nicht rechten Kenner der Kunst rauschen darüber weg, Kenner verweilen sich dabei. Man muß also die Regel des Horaz wohl in acht nehmen, daß man so denken soll, als wann alle Leute Kenner wären und als wann ein jeder unsere Fehler merken würde. Auch da, wo ich glaube, daß man mir einen Fehler vergeben werde, auch da muß ich mich in acht nehmen. Wann ich z. B. in der deutschen Dichtkunst einen Reim hätte, der unrein wäre und den mir endlich ein Kenner auch noch wohl vergeben würde, so muß ich mich dennoch bemühen, auch diese Unreinigkeit zu

[1]) § 152 fehlt.

vermeiden, ob man es mir gleich noch eben nicht zu einem Verdienst anrechnen kann. Ein Kammerherr bei Hofe trägt ein Kleid ohne Löcher. Dieses ist notwendig, ob es gleich eben nicht zu seinem Verdienste gereichet, daß er diese Kleinigkeiten beobachten muß.

§ 155.

Besonders muß der schön denkende Kopf darauf sehen, ob er zu dieser Zeit, bei diesen Umständen, bei diesem Satze Reichtum und Vorrat hat, ob er ietzt nach den äußeren Umständen und Abwechslungen so beschaffen ist, daß er eine Begeisterung vermuten kann. Dieses ist eine Hauptregel, die der schöne Geist beobachten muß. Er muß bemerken, ob seine Umstände zerstreut oder betrübt sind, und insbesondere bemerken, daß er eine Sache nicht auf die letzte Stunde verspart. Wann der schöne Geist voraussehen sollte, daß er um diese Zeit und unter diesen Umständen die Sache nicht reich genug werde überdenken können, so muß er das, was schön und reich gedacht werden soll, nicht bis dahin verschieben. Z. E. bei Antrittsreden pflegen Zerstreuungen vorzufallen, und da man diese im voraus sehen kann, so kann man auch seine Gedanken im voraus zusammensammeln. Wann man über die Regel nachdenkt, so wird man vielleicht einigermaßen die Frage beantworten können, warum die Deutschen noch kein Heldengedicht haben. Sie haben so viel notwendige Geschäfte, die mit so vielen Zerstreuungen verbunden sein, daß der ästhetische Kopf auch bei seinem Reichtum nicht reich genug denken kann, indem er stets in andere Geschäfte eingehen muß, welche eben so viel Verdrießlichkeiten und Hindernisse für den schönen Geist sein.

§ 156.

Eine neue Regel für den ästhetischen Geist ist die Beobachtung, ob ich auch Zeit haben werde, das, was ich anfangen werde, zu Ende zu bringen; ob ich auch Zeit haben werde, die letzte Hand an das Werk zu legen, das ich vor ein opus consummatum auszugeben gedenke. Man merke aber wohl, daß diese Regel nur bei Fällen gilt, wo ich etwas Vollkommenes

und Vollendetes zu liefern gedenke. Sonst bei kleineren Werken, die nur bloß zur Übung gemachet werden, ist dies nicht nötig, und ich würde fehlerhaft handeln, wenn ich mich von den ersten Übungen abschrecken ließe, weil ich nicht Zeit genug habe, die letzte Hand an sie anzulegen. Allein im ersten Falle ist es nötig. Horaz erinnert uns, daß wir auch den kleineren Teilen ihre Schönheit geben und sie nicht vernachlässigen sollen. Wir setzen hier die obige Einschränkung zu dieser Regel.

§ 157.

Diese Regeln, die wir bisher gegeben haben, müssen wir ja nicht zu zweien Ausschweifungen mißbrauchen. 1. Werde man nicht nachlässig und faul, weil man glaubt, man könne wegen anderer Geschäfte die kleineren Schönheiten nicht nachholen, allein man werde 2. auch nicht gar zu mißtrauisch gegen sich selbst, dann würde man sonst alle Übungen aufheben und sich ohne Not allzu Schwierigkeiten in den Kopf setzen. Wenn ich im Anfang mich bestrebe, alle Kräfte, die ich nach den übrigen Umständen haben kann, anzuwenden, so werden Kenner von meinen Werken urteilen, daß sie in Zukunft weit besser werden. Man fordert in solchen Umständen keine Meisterstücke, man ist mit Übungen zufrieden.

Dreizehnte Abteilung.

Von der schlechterdings notwendigen Kürze.

§ 158.

Die Kunstrichter haben immer bisher die Kürze einer Schrift überhaupt mit ihrer Relativkürze verwechselt. Man hat ein Sprichwort: Je reicher, je besser, das aber nicht allgemein wahr ist. Im Reiche des Schönen kann der allzugroße Reichtum nachteilig werden; soll ich schön denken, so muß ich überhaupt kurz denken. Der schöne Geist hat sich zu seinen schönen Gedanken gesammelt, dieser gleichet den prächtigen Möbeln eines Schlosses, die noch nicht aufgestellt und an ihre gehörigen Örter gesetzet sind; sollen sie wahrhaftig prächtig sein, so muß

eine gewisse Ordnung dazu kommen. Aus dem Chaos der Materien muß der schöne Geist so viel herausnehmen, als er zu seinem vollständigen Zwecke braucht. Vollständig nehmen wir hier nicht nach der Strenge der Logik, wo kein Kennzeichen, kein Merkmal fehlen muß, sondern wir meinen hierdurch, was zur Vollständigkeit gehört, die durch die Sinne wahrgenommen wird. Man kann eine Bibliothek vollständig nennen, wo alle Schränke voll sind und wo man mit den Sinnen keine Lücke wahrnimmt. Vielleicht fehlet zu einem Werke, das aus 19 Teilen bestehet, der 19. Teil, allein ich werde es mit den Sinnen nicht gewahr. Eine solche Vollständigkeit muß in einem schönen Werke beobachtet werden. Wann in einer schönen Historie etwa nur ein Tag ausgelassen ist, so wird sie deswegen eben nicht zu tadeln sein, allein wann der Verfasser eine wichtige Schlacht vorbeigehet, so denkt er nicht vollständig. Die vollständige Denkungsart gehet immer nach dem Zwecke. Ich muß eine andere Vollständigkeit im Messias und eine andere im Aurelius beobachten. Ich untersuche die Zwecke beider Arten von Gedichten, und nach diesen beurteile ich ihre Vollständigkeit.

§ 159.

Wann solchen Gedanken noch etwas fehlet, das man auch mit den Sinnen vermißt, so entsteht daraus die mangelhafte Denkungsart. Der bloße Geschmack muß auch in seiner Verwirrung entdecken, daß solchen Gedanken etwas fehlet. Dieses sind ästhetische Fehler, man nehme also dieses Mangelhafte nicht nach logischer Schärfe, denn nach derselben kann viel im Schönen fehlen. Hierher gehören auch die ästhetischen Sprünge, wann man in seinen Gedanken etwas wegläßt, das nach den schönen Regeln nicht wegbleiben kann, das auch der Geschmack sogleich als fehlerhaft anerkennt und sich die Lücke nicht füllen kann.

§ 160.

Die bei einer jeden Schrift schlechterdings notwendige Kürze bedeutet also, daß nichts Überflüssiges da sein muß, und da in allem, was schön sein soll, nur so viel enthalten sein muß,

als zum vollständigen Zwecke gehöret, so muß auch diese Kürze überall im Reiche des Schönen herrschen, ohne daß wir hier noch an die Verhältnisse der Dinge denken. Man denke nicht, daß das Sprichwort allgemein gelte: Wenn es nicht hilft, so schadet es doch nicht. Nein, im Reiche des Schönen kann das Überflüssige sehr schädlich sein, zum wenigstens kann es unsere Aufmerksamkeit zerstreuen. Diese absolute Kürze siehet auf kein Verhältnis gegen die Zeit oder andere Dinge. Ein Werk ist kurz, wann es vollständig ist; wann alle Teile das ihrige zur Schönheit des Ganzen beitragen, so ist es kurz, und wenn es auch eine Foliante wäre. Ein unrecht verstandener Gedanke und die Verwechslung der Relativkürze mit der absoluten hat die pisces volantes ausgeheckt, die wir bloß um ihrer Kürze willen für schön halten sollen. Wann nicht auch in ihrer Kürze alle Teile zur Schönheit des Ganzen etwas beitragen, so ist das Werk nicht kurz, denn es fehlet doch die absolute Kürze. Wann alle Gespräche einer Gesellschaft zur Schönheit der ganzen Gesellschaft etwas beitragen, so haben sie und die Gesellschaft die absolute Kürze. Was Catull sagt und was Virgil seinen Äneas der Dido erzählen lässet, hat diese absolute Kürze.

§ 161.

Cicero, der uns die Kürze der Erzählungen anpreiset, und zwar überhaupt nur von der Relativkürze zu reden scheint, trägt uns doch zugleich viel besondere Regeln von der absoluten Kürze vor. Wir können unsere Berichte in gerichtlichen Sachen anstatt der Erzählungen des Cicero setzen; sie müssen alle ihre Kürze haben. Ein Bauer, der einen Bericht einem schlechten Advokaten erzählet, wird allerlei einmengen, das die Kürze beleidigt, und dieser wird eben dawider verstoßen, wann er es einem geübteren erzählet. Der letztere setzet alle wichtigen Umstände zusammen, und da hat der Bericht die absolute Kürze, ob er gleich relativ lang sein kann. Dieses ist das erste Stück, das Cicero fordert, daß man nämlich die wichtigsten Umstände sogleich sagt, zweitens fordert er, daß man nicht von den entferntesten Dingen anfange, drittens, daß man das, was überhaupt gesagt worden, in seinen Teilen nicht wiedersage,

viertens, man darf nicht immer sagen, wie die Sache geschehen ist, fünftens, daß man nicht mehr sage, als was zum Zwecke nötig ist, sechstens, daß man keine Ausschweifungen mache, wann es nicht nötig ist von der Hauptsache abzugehen, siebentens, daß man nicht alles sage, damit der Zuhörer oder Leser sich noch etwas denken könne, und daß man sich, achtens, der lieben Figuren nicht allzu oft gebrauche. Dies sind die allgemeinen Regeln der absoluten Kürze.

§ 164.

Der schöne Geist muß eine schöne Mäßigkeit besitzen, dies ist der Hauptzweck in der Beobachtung der absoluten Kürze. So wie die Mäßigkeit nach der Moral darin bestehet, daß man nicht mehr Aufwand mache, als zu einem gewissen Zwecke nötig ist, so bestehet sie hier in der Metapher auch darin, daß man nicht mehr von seinen schönen Gedanken entdecket, als zum Zwecke nötig ist. So wie die Sparsamkeit nach der Moral nötig ist, um das Ganze des Aufwandes zu zwingen, so dienet sie hier in der Metapher dazu, das Ganze der schönen Gedanken zu zwingen, so wie ich mich dort einrichten muß, um nicht alles zu erschöpfen, so muß ich auch hier verfahren. Mäßigkeit ist eine Tugend, aber übertrieben wird sie zum Schimpf. Cicero bezeichnet zwei Redner sehr artig, den einen nennt er parcissimus elegantium und den andern parcorum elegantissimus. Es gibt Grade in der Sparsamkeit, der eine macht einen stärkeren Aufwand als der andere; man verwende so viel, als zum Zweck nötig ist.

§ 165.

Wann wir Vorrat genug von Kenntnis haben, so müssen wir sie immer noch so zu beschneiden suchen, wie der Winzer die unnützen Reben am Weinstock. Kein Teil muß mehr Schönheit haben, als mit dem Ganzen übereinkommt, und die übrigen Teile müssen mit dem einen Schönen im Verhältnis stehen. Wer als ein Mann über die Schönheit denkt, der wird nicht einer jeden Kleinigkeit alle mögliche Schönheit geben, der sie außer dem Zusammenhang fähig ist. In einem schönen Ganzen muß nicht an allen Orten gleiche Schönheit herrschen, sonst wird

das Ganze nicht wahrhaftig schön sein. Wann man überall mit seinen gekünstelten Schönheiten ankommt, so verfällt man in die verschwenderische Art, zu denken. Wann man sich aber vor dieser Ausschweifung hütet, so muß man nicht wieder in andere fallen, da man Fehler, die man in der Begeisterung hat lassen müssen, nun ganz und gar stehen läßt, ob sie gleich mit den übrigen Teilen in einem sehr ungleichen Verhältnis stehen. Da wir uns nach der obigen Regel vor der verschwenderischen Art, zu denken, hüten müssen, so können wir uns an den Ausspruch des Bias erinnern: Die Hälfte ist besser als das Ganze. Er sagte es bei der Gelegenheit, da man ihm eine große Menge Ackers verehrte, dadurch er vielleicht die Liebe seiner Mitbürger einigermaßen würde verloren haben, deshalb glaubte er, man würde, wann er nur die Hälfte dieser Güter annehme, ihn mehr lieben. So wird hier die Hälfte des Gekünstelten besser gefallen, als wann alles gekünstelt wäre. In diesen Fehler ist Barolajus[1]) gefallen.

§ 166.

Wann man das alles sagt, was sinnlich schön bei einem Satze gesagt werden kann, doch so, daß die Mäßigung, von der wir oben geredet haben, dabei beobachtet wird, und man nicht in einigen Teilen allzu sehr ausschweifet, so beobachtet man zugleich die Rundung der Denkungsart. Wann ein Geschichtsschreiber von einem Herrn, dessen Geschichte er liefern will, viel Besonderes gelesen und erfahren hat, so muß er, wann er diese Denkungsart recht beobachten will, nicht alles setzen, sondern viel spezielle Umstände wegwerfen.

Vierzehnte Abteilung.

Von der Relativkürze.

§ 167.

In einem jeden schönen Ganzen muß nichts sein, was nicht ein Teil sei, der zur Schönheit des Ganzen etwas beitrage.

[1]) Name war nicht zu lesen.

Folglich entstehen daraus besondere Arten der absoluten Kürze, die durch besondere Umstände des Thematis der Denkungsart des Redenden, derer, zu denen man redet oder um deretwillen man schön denket usw., bestimmt werden. Ich bin verbunden, in einem Briefe, in einer Rede, in einer Ode, in einem Heldengedichte schön zu denken; ich muß aber doch in allen nach verschiedenen Graden kurz sein. Äneas erzählt der Dido seine Begebenheiten, nicht in einer Relativkürze, aber doch in der absoluten. Der Dichter aber hat sich hinlänglich entschuldigt, indem er die Dido unter währender Erzählung verliebt werden läßt und ihr auf diese Art die ganze lange Erzählung gar nicht lang scheinen kann, denn man weiß schon, wie kurz der Liebe die Zeit wird. In andern Umständen würde ich eine Erzählung in einer ganz anderen Kürze abfassen und das Verhältnis, das sie gegen Zeit und Ort haben muß, bemerken müssen. Es können Umstände sein, wo ich bei einer Rede auf die Zuhörer und ihre Beschaffenheiten auf die Zeit von einer Stunde, ja sogar auf die Witterung zu sehen habe. Ich kann Erzählungen in Gesellschaften, in Schriften, vor Gericht machen, alles muß brevitatem absolutam haben, allein aus den Umständen und Verhältnissen entstehen wieder besondere Grade der Kürze.

Fünfzehnte Abteilung.

Von der ästhetischen Größe.

§ 177.[1])

Alles, was wir schön denken sollen, muß ästhetisch groß sein. Dies ist eine unentbehrliche Notwendigkeit. Es wird dazu erfordert, daß die Gegenstände der Gedanken groß seien, und daß alsdann die Gedanken den Gegenständen gleich oder proportioniert gemacht werden, und daß endlich beide nicht ohne wichtige Folgen, sondern fruchtbar und rührend sein müssen.

§ 178.

Zu einem schönen Geiste wird notwendig das Vermögen, groß zu denken und sich groß auszudrücken, erfordert, sonst

[1]) Zehn Paragraphen fehlen; es folgt auf § 167 gleich 177.

wann auch die Sachen an und für sich selbst groß sind, so werden sie doch klein werden, wann ein elender kleiner Geist darüber nachdenken will. Nur müssen wir hier wieder die gegründete Einteilung in die schlechterdings sogenannte ästhetische Größe und die Relativgröße machen. Man denke sich einen schönen Körper; dazu wird nun auch eine gewisse Größe erfordert, das muß nun nicht eben die Größe eines Soldaten aus dem ersten Gliede sein, sondern es ist eine Relativgröße. Nicht ein jeder schöner Gedanke kann in diese oder jene Reihe des Schönen gebracht werden, sondern wir haben Reihen der ersten, der zweiten, der dritten Größe, und so müssen die Gedanken der Größe nach geordnet werden. Longin, der sonst hierüber am ordentlichsten denkt, wann er vom Größten unter dem Großen, nämlich vom Erhabenen redet, verwechselt diese beiden Größen, indem er darüber schreibt: Der Gedanke muß den Gegenstand so bezeichnen, daß er nicht niedrig, aber auch nicht schwülstig werde. Eine Ode muß ihre absolute Größe haben, allein diese kann nun nach verschiedenen Graden wieder in sehr viel Untereinteilungen gebracht werden, und diese bestimmen ihre Relativgröße. Man muß sich hier sehr wohl hüten, daß man das Gleißende für groß halte.

§ 179.

Der schöne Geist muß die Weitläufigkeit und die verschwenderische Art, zu denken, von der wir oben geredet haben, vermeiden, denn diese ist der Größe sehr hinderlich. Man muß ja nicht so weitläufig sein als man könnte, sonst wird man fehlerhaft. Horaz macht einen solchen Dichter lächerlich, der ausschweifend und allzu weitläufig ist. Ich bin, sagt er, klein, denn ich mache kleine Bilder von Marmor; du machst Riesen von Ton, du bist ein großer Mann. Die Dinge, darüber man schön denkt, haben wieder ihre Klassen. Wann ich die absolute Größe beobachte, so muß ich auf die absolute Größe der kleinsten, der mittelmäßigen und der größten Dinge sehen. Die kleinsten Dinge kann ich wieder in tenua, tenuiora, tenuissima einteilen, ein jedes hat seine absolute Größe, die der Schöndenkende beobachten muß.

§ 181.

So wie wir in der Moral die Dinge einteilen in solche, die näher mit der Freiheit zusammenhängen, und in andere, die nicht näher dahin gehören, so können wir auch unsere Denkungsart nach der Größe einteilen. Betrachten wir die Dinge als groß, insofern sie von der Freiheit abhängen, so haben sie eine moralische Größe; sind sie aber groß, ohne sie nach der Freiheit zu betrachten, so haben sie eine natürliche Größe. Diese letzte Größe beobachtet Virgil in der Beschreibung das Entellus und seines Kampfes. Die ungeheure Stärke dieses Mannes hat nichts mit dem Moralischen zu tun und ist bloß natürlich. Die erste aber, nämlich die sittliche, würde ich betrachten, wann ich auf die Wissenschaft und die Tugend eines Menschen sähe, dann hier werden gewisse Dinge auf eine nähere Art von der Freiheit bestimmt. Die natürliche Größe müssen alle diejenigen Dinge haben, die innerhalb des ästhetischen Horizonts sind.

§ 182.

Die moralische Größe eines Gegenstandes muß sich äußern, wann ich ihn als ein freies Wesen nach den Vorschriften denke, die mir gegeben sind. Ich betrachte ihn, ob er würdig ist, daß sich ein vernünftiger Geist mit ihm zu schaffen macht, und wenn ich ihn so beschaffen finde, so ist er moralisch groß und hat die ästhetische Würde. Diese gehört zur ästhetischen Größe, wie ein Teil zum Ganzen, denn ich kann eine Sache natürlich ästhetisch groß denken, ohne auf ihre Sittlichkeit zu sehen und ohne an ihre Würdigkeit zu denken, und sie bleibt dennoch ästhetisch groß. So kann ich sagen, daß jemand einen großen Reichtum besitze, ohne zu gedenken, woher und wie er ihn erhalten. Er bleibt natürlich groß, ob ich gleich von seiner Würde nichts sage.

§ 183.

Wann wir hier von der Würdigkeit der Sachen reden, so tun wir es nicht deswegen, daß wir die Tugend oder die Ehre Gottes fordern, weil eine Tugend ist, sondern insofern nichts schön sein kann, was nicht gesittet ist, und weil ich, insofern

ich schön denken will, gesittet und tugendhaft denken muß. Wir sind gar nicht der Meinung, daß man keine andere schöne Gedichte als zum Lobe der Gottheit machen könne, obgleich dies die besten unter den schönen sein können, allein sie müssen doch niemals der Ehre Gottes zuwider sein. Wann ich schön denken will, so muß ich notwendig tugendhaft denken, aber es ist eine andere Frage, ob ich eben der tugendhafte Mann in meinen Handlungen sein muß. Wenn Cicero und andere Alten behaupten, ein Redner müsse ein vir bonus sein, so unterscheiden sie dies, was wir jetzt gesagt haben, nicht genug. Unsere Regel gehet nur so weit, der Redner und der schöne Geist überhaupt muß gesittet und tugendhaft denken. Wann Voltaire in seiner Henriade nichts wider die Religion sagt, wann er vielmehr zu ihrem Vorteil spricht, so kann ich von ihm als schönem Geist nichts mehr verlangen, er mag im übrigen das Christentum leugnen oder nicht. Daß wir allemal nur das Tugendhafte und Gesittete für schön halten, zeigt sich aus der Erfahrung bei unserer ganzen Aufführung beständig. So müssen wir auch denken.

§ 184.

Diejenigen, die das Lasterhafte und Ungesittete in das Schöne eingeführt haben, haben es aus einem richtigen Grundsatze falsch hergeleitet. Sie wußten, ein Gedanke müsse rühren, weil sie nun selbst nicht edler Rührungen fähig waren, so gingen sie durch die Mode ihrer Zeit getrieben in niederträchtige Rührungen ein und suchten so zu gefallen und zu bewegen. Der Gedanke des Martial, daß die Kleidung einer Hure auch die Schönheit selbst häßlich mache, bestätigt den Satz, daß das, was schön sein soll, tugendhaft sein muß. Persius, der uns leider die Tugend in lasterhaften Ausdrücken predigt, zeigt uns ebenfalls, wie selbst in dem Ansehen eines Lasterhaften nichts Schönes ist, wann er auch sonst gut aussehen würde.

§ 185.

Diese ästhetische Würde teilt sich wieder in die absolute und Relativwürde. Jene muß sich durchaus bei allen schönen

Werken und Gedanken finden, sie muß in dem Hochzeitsgedichte und in der anakreontischen Ode so gut herrschen als in dem Siegesgedicht. Diese aber muß auf die Grade sehen, den Satz nach seiner Beschaffenheit und nach seinem Adel erwägen und auf das Spezielle sehr wohl merken. Ich muß die Relativwürde anders in einem Gedichte auf die Hochzeit eines Freundes beobachten, als bei einer fürstlichen oder königlichen Vermählung; und wenn ich hier sagen wollte, küsse die Königin oft, so würde es nicht würdig genug sein, ob es gleich dort ganz wohl angehen würde. Cicero bemerkte schon, daß wo diese Würde fehlt, keine Schönheit ist, und Cornelius sieht sehr auf die Relativwürde. Man muß dies unserer Nation zum Ruhme nachsagen, daß sie mehr auf die Würde sieht als viele andere. Wir wollten es nicht wagen und unsern Landsleuten ein Gedicht auf die Sodomiterei zeigen, man würde den Verfasser verdammen. Was schön sein soll, muß also würdig und anständig sein.

Sechzehnte Abteilung.

Die absolute Größe der Materie.

§ 193.[1])

Wir haben gesehen, daß alles, was schön sein soll, eine Größe haben muß. Diese Größe teilet sich ihrer Natur nach wieder ein in eine schlechterdings so genannte Größe, die alles haben muß, was schön sein soll, und in eine Relativgröße; zu der ersten Größe zählen wir billig zuerst ηθος, davon die Alten schon viel Aufhebens machten und es zu allen schönen Schriften erfoderten, ohne sich recht zu erklären, was sie dadurch verständen. Wir erfordern sie mit den Alten billig zu allem, was schön und groß sein soll, aber wir wollen uns auch erklären, was wir durch die Sitten verstehen. Es ist die moralische Möglichkeit, daß man sogleich siehet, daß nach der Freiheit dieses Subjekts dieser oder jener Umstand möglich ist. Wann ich ein Kind, das ich zuvor flatterhaft beschrieben habe, endlich beherzt

[1]) §§ 186—192 fehlen.

in den Tod gehen ließe, so hatte ich ηθος nicht beobachtet. Man muß das, was man schön denken will, durch seinen vorigen Zustand schon so bestimmen, daß es z. B. einem Lasterhaften schwer wird, das Tugendhafte zu tun. Es begreift nicht allein das Tugendhafte unter sich, sondern daß die Sitten so geschildert werden', wie sie durch den Zustand der Objekte nach einer moralischen Möglichkeit bestimmt werden müssen. Quintilian sagte, man müsse unter dem ηθος nur eine gewisse Beschaffenheit der Sitten verstehen. Wir haben uns hier deutlicher erklärt.

§ 194.

Wir können diese Sitten negativ und positiv betrachten, einmal insofern sie uns dienen absurda zu verhüten und dann die sittliche Charaktere wie sie sind zu malen. Wenn ich den Bauer nicht als einen Staatsminister von den Sachen des gemeinen Besten reden lasse, so fehle ich nicht wider das ηθος negativum. Wann ich ihn aber z. B. vom Ackerbau so reden lasse, als ein anderer, der kein Bauer wäre, davon reden würde und wie er nach seiner Kenntnis davon reden kann, so beobachte ich das ηθος positivum. Er muß so reden, daß Personen von einer andern Gattung dasjenige nicht einfallen würde, was er sagt.

§ 195.

Wann wir nun diese moralische Möglichkeit beobachten, so folgt ferner, wir müssen nicht so denken, daß andere, denen wir unsere Gedanken mitteilen, auch nur als ein consectarium daraus folgern, wir müßten wohl mit dem Laster sehr nahe verwandt sein, wir müßten eine schlechte Erziehung und eine niederträchtige Denkungsart haben. Das muß der schöne Geist bei den Sitten sehr wohl vermeiden und sich so darstellen, daß man auch als Folgen anmerket, er muß tugendhaft, wohlerzogen und edeldenkend sein. Wann ich Denkungsarten anderer schildere, so müssen sie so beschaffen sein, wie es die Wahrscheinlichkeit erfordert, daß mir andere zugestehen müssen, so sind die Freiheiten der Leute, so äußern sie sich, eben so denkt dieser Geizige. Auch wann ein schalkhafter Gedanke entfährt, ein Gedanke, der an und für sich anstößig wider die Sitten sein

würde, so muß er doch, wenn er wahrhaftig schön sein soll, so beschaffen sein, daß andere sogleich erraten, daß es nicht des Verfassers Ernst sei, und daß er sich mehr zurückziehen würde, was er sich ernsthafter erklären sollte. Ich muß auch, wann ich schön denken will, nur solche Gegenstände wählen, von denen tugendhafte Leute denken würden.

§ 196.

Wann wir die Dinge durchgehen sollten, die wider die Sitten verstoßen, so würden wir dahin freilich zuerst die obscoena rechnen müssen. Horaz schon beweiset es artig, daß diese Dinge aus dem Felde des Schönen bleiben müssen, weil du, sagt er, dadurch dem edelsten Teile deiner Leser Mißfallen erwecken wirst. Der Hauptzweck im Schönen ist doch allemal, daß man, und zwar den Besten und Edelsten, gefallen will. Diese aber werden nie einen Gefallen an obscoenis haben, und gesetzt auch, sie liebten sie in der Finsternis, so wollen sie doch nicht, daß man in ihrer Gegenwart davon reden soll. Die obscoena gehören nicht allein hierher, die niederträchtigen Schmeicheleien gehören auch zu den Dingen, die wider die Sitten verstoßen. Dahin zählen wir alle niederträchtige Gelegenheitsgedichte, wo der Hunger jemanden um einen Bissen Brot himmelhoch erhebt. Ferner gehöret das Schimpfen hierher, denn das zeiget allemal von einer schlechten und niedrigen Erziehung, die wenig Edles hat, welches doch der schöne Geist beständig zeigen und ästhetisch würdig denken muß. Hier entdecken sich die Gesinnungen des Gemüts, wer ein edles Gemüt hat, wird es auch zeigen.

§ 197.

Bei dem, was wir in den vorigen Paragraphen von den Sitten gefordert haben, spannen andere die Saiten gar zu hoch, und wann man ihnen folgen wollte, so würde uns gar zu wenig zum schönen Denken übrigbleiben und das Reich des Schönen würde sehr eng werden. Sie verdammen Dinge, die weder christlich noch vernünftig sündlich sind, und die ihren Nutzen äußern, wann man von ihnen schön gedacht hat. Sie setzen die Religion und was sehr nahe zum Christentum gehört allein in

das schöne Reich. Sie wollen, hier soll man anfangen und aufhören schön zu denken, und erwägen nicht, daß man von dem, was sie erlaubt nennen, nicht schön denken kann, wann man sich nicht zuvor geübt und von schlechten Dingen schön gedacht hat. Und wann wir uns endlich nach dem verschiedenen Geschmacke der Menschen richten wollten, so müssen wir gar nicht schön denken. Der eine zählt etwas zum Reiche des Schönen, was der andere verwirft, dem einen kommt etwas als groß vor, was dem anderen klein ist, und es ist vielleicht keines von beiden den Sitten zuwider. Gibt es nicht Leute, denen selbst die Religion und das Christentum klein vorkommt, wie wollte es dann schlechten Dingen anders gehen, und wir müßten also auch nicht von der Religion schön denken, wann wir dem Geschmacke der starken Geister folgen wollten.

§ 198.

Wir zählten im § 195 auch noch zu den Sitten, daß auch andere nicht als ein consectarium aus unseren Gedanken folgern können, wir wären lasterhaft, zum andern zählen wir hierher Dinge, die immer die absolute Größe haben, ob sie gleich nicht mehr groß bleiben, wann man sie in gewisse Verhältnisse setzet. Ich kann z. B. in einer Lebensgefahr gewesen sein; diese Begebenheit ist für mich wichtig, dann sie gehet meiner Wohlfahrt an, sie ist groß in Ansehung meiner und vielleicht in einem Verhältnisse mit meinem Freunde, dem ich sie schon in einem Briefe berichten kann, dann für einen Brief an einen Freund ist sie groß genug, aber für ein heroisch Gedicht würde sie zu klein sein. Die Welt ist zu groß, als daß sie mein Wohl rühren sollte.

§ 199 (in der Handschrift steht 198).

3. Gehören zu dem ἦθος solche Dinge, die ein reines Gemüt denken und der Tugend unbeschadet auch tun kann, ob sich gleich ein Unreiner Häßlichkeiten dabei einfallen läßt. Der Vernünftige kehret sich daran nicht, dann er weiß schon: „dem Reinen ist alles rein“. Er zeigt sich beständig als einen ehrlichen und tugendhaften Mann, der die Dinge mit einer reinen Gemütsart

betrachtet. Es ist nicht zu leugnen, daß aus dem Gedichte Beßers,[1]) das er die Ruhestatt der Liebe betitelt, viel Zweideutigkeiten können gezogen werden, allein wer mit einer reinen Seele darüber kommt, wird auch hier nicht Gift finden. 4. Gehören auch noch solche Dinge zu dem ηθος, die zwar eine bittere finstere Tugend verdrießen, die aber ohne Grund murret und sich ärgert, wann andere vergnügter sind als sie.

§ 200.

5. Gehören hierher Gedanken, die eben nicht für alle Zeiten und für alle Umstände unanständig sind, ob sie es gleich zu diesen oder jenen Zeiten oder Umständen sein können. Dahin gehören alle verliebte Gedichte. Sie sind oft nicht rein genug, aber sie können bei gewissen Zeiten entschuldiget werden, da sie bei anderen gar nicht geredet werden müssen. Es gibt Umstände, wo kleine Späße schön sind, die den Größen eigen zu sein pflegen. Horaz sagt, daß Scipio und Lälius ihr Olus aßen und vor dem Essen spielten, wann sie auch Gäste hatten. Ihre Umstände und ihre Zeiten litten beides. 6. Es gehört nicht eben zu ἦθος, daß man immer fromm zu werden ermahne. Dies zeigt oft ein Mangel der Vernunft an.

§ 201.

Es kann Dinge geben, denen ein gewisser Grad der Größe, aber nicht alle Größe fehlet. Zu gewissen Zeiten kann ich mich mit diesen Dingen sehr wohl beschäftigen, zu andern aber wird es nicht angehen. Ein Schoßhündchen zu haben ist zu gewissen Zeiten erlaubt. Der Heirat fehlt nicht alle Größe, aber man kann sich auf einer Seite vorstellen, wo sie fehlet.

Siebzehnte Abteilung.

Die Verhältnisgröße der Materie.

§ 202.

Wir teilten eben die Materien, von denen man schön denken kann, in die niedere, mittlere und erhabene Klasse ein, so wie

[1]) Name nicht zu lesen.

man die Erde in der Geographie in die kalte, gemäßigte und warme Zone teilet. So teilten wir die Materien überhaupt ein, so können wir auch die einteilen, die eine gewisse Größe auch im Verhältnisse mit andern beobachten und behalten müssen. Die Haupteinteilung aber hat noch, könnten wir sagen, Millionen Untereinteilungen, daher man z. B. die niedere Klasse wieder in tenua, media und ardua einteilet, und eben so teilet man auch die mittlere und höchste Klasse ein. Wann man darüber denkt, so stelle man sich nicht nur allein Personen vor, die in diese Klasse gehören sollten; nein alle Gegenstände, davon schön gedacht werden kann, können in diese Klassen eingeteilet werden; wir schließen aber die Personen keineswegs aus. Horaz schildert uns einen niedrigen Bürger in seiner Zone sehr schön ab. Lib. I ep. VII 85.

§ 203.

Man hat darüber gestritten, ob das Böse, die Laster und die Bosheit mit zu dem Großen gehören könnten. Werenfels in seiner Abhandlung de meteoris orationis setzet sie unter das Große. So viel können wir gewiß bestimmen, Bosheit als Bosheit kann nie groß sein und die Laster bleiben allezeit klein, wann man auf ihre innere Beschaffenheit siehet; allein betrachten wir das Böse aus einem anderen Gesichtspunkte, nämlich insofern es Gelegenheit geben kann groß zu denken, die Tugend als das Gegenteil groß zu schildern und vom Laster keine Begeisterung zu geben, insofern gehören Laster und Bosheiten auch mit zum Großen. Das Laster eines Tyrannen, der Menschen würgt, ist groß, insofern ich von der entgegengesetzten Sanftmut eines Regnaten groß denken kann.

§ 204.

Wir können weiter beweisen, daß man auch vom Bösen schön denken könne. Denn wir dürfen ja nicht das Formale des Lasters groß denken, das häßliche Laster kann auf eine angenehme Weise beschrieben werden, wie wir oben überhaupt von dem Häßlichen angemerket haben. Wann der Dichter ein alt Gesicht nach der Natur schildert, so wird ein jeder sagen, er hat schön gemalt. Dies wird eben ein jeder von einem Laster

sagen, das lebhaft und nach allen seinen Folgen abgeschildert wird. Cicero denkt von der Bosheit des Catilina wirklich schön, allein wann man acht gibt, so denkt er es eigentlich nicht vom Laster als Laster, sondern als ein eifriger Bürger nimmt er von demselben Gelegenheit, seine patriotische Gesinnung zu zeigen. Wann uns Petronius anrät nachzuahmen, zu streiten, und indem man schön denken will, sich im Kriege zu üben, so rät er uns hier vom Häßlichen schön zu denken, dann das praedicatum vom Kriegen und Streiten schickt sich nicht zum Schönen, sondern man streitet nur mit dem Laster. Das Erhabene und Große kann der schöne Geist erhalten, wann er solche Dinge beschreibt und angreift, die der Beschreibung und des Angriffes würdig sind. Lukan und Virgil machen sich beide an große Dinge, doch der letzte übertrifft noch den ersten.

§ 206.[1]

In diejenige Zone vom Schönen, wohin wir die großen Materien versetzet haben, gehören auch neben die, die zu Ende des vorigen Paragraphen angeführet sind, die natürlich großen Dinge, das ist diejenigen, denen die moralische Größe fehlet. Sie sind schwächer als die, die zugleich moralisch und natürlich groß sind. Cicero in seiner Schrift von der Natur der Götter bedienet sich solcher Ausdrücke, die zu der Klasse der großen Gegenstände gehören.

§ 208.[2]

Dieses war niedrige und die erhabene Zone.[3] Es gibt aber auch noch gewisse Objekte, die weder zu der erhabenen noch niedrigen gehören. Dieses sind die Gegenstände der mittleren Denkungsart. Wir können in diese Klasse z. B. die Komödie zählen; sie geht nicht auf den Kothurnen des Trauerspiels, aber sie spricht auch nicht von den Leuten von der niedrigsten Sorte, oder doch wenigstens nicht in Ausdrücken der niedrigsten Art. Terenz läßt in seinem Andria den alten Chremes seinen Pom-

[1] § 205 fehlt.
[2] § 207 fehlt.
[3] Muß wohl heißen: Dieses war die niedrige, jenes die erhabene Zone.

philus als eine Person von der mittleren Sorte schildern, als einen Menschen, der sich auf eine Beschäftigung allein lege, der sich Jagdhunde und Pferde halte und doch noch wohl ein Stündchen in Kompagnie und bei dem Frauenzimmer zubringe. Er lehrt uns dadurch, daß das Lustpiel in die Klasse der Gegenstände der mittleren Denkungsart gehöre.

§ 209.

Wann man bishero das Erhabene hat erklären sollen, so hat man es gemeiniglich übertrieben und die Saiten allzu hoch gespannt. Selbst Longin übertreibt es; er sagt, das Erhabene sei, dessen Verachtung auch noch groß sei; dies ist gewiß zu weit getrieben. Wann ein Held in den Schlachten virtutem bellicam bewiesen, wann er aber, um seinen Ländern den Frieden zu geben, die Größe im Kriege verachtet, so ist dies allein und für sich selbst erhaben. Allein ist virtus bellica nicht erhaben. Man hat hier gemeiniglich das generice maximum mit dem specifice maximo verwechselt und die Regel Longins hat viele hingerissen, das Christentum ganz allein als das Erhabene anzupreisen und alles in der Welt für klein zu halten. Longins Regel kann nur dann angewendet werden, wann etwas unter die höchste Art des Erhabenen gehöret. Longin nennt ferner erhaben, was beständig und allen Leuten gefällt. Wann man dieses in der Strenge nehmen will, so wird es gewiß nicht zutreffen, dann welche Gegenstände, auch sogar die erhabensten in der Religion, haben allen Leuten beständig gefallen. Und läßt man von dieser Strenge nach, so haben in diesem Verstande Dinge gefallen, die nicht die höchsten sind. Ferner soll das erhaben sein, was in den stärksten Affekt eingehet. Uns dünkt, man könne erhaben denken und ruhig sein. Will er uns überreden, daß dies allen Leuten gefiele, so können wir ihn durch den Ausspruch des Seneka widerlegen, dem es, wie wir § 203[1]) bemerkt, gar nicht gefällt.

§ 210.

Man verwechsele nur das Erhabene nicht mit einer gewissen Raserei, die sich in heftigen Affekten zeigt. Das wahrhaftig

[1]) In § 203 findet sich die Bemerkung nicht.

Erhabene kann in einer ruhigen Fassung ausgedrücket werden. Wir leugnen nicht, daß das Erhabene nicht durch die Affekte manchmal könne erhalten werden, allein sie sind nicht der einzige Grund, ebenso wie nicht alles Erhabene pathetisch ist. In gewissen Umständen muß der Dichter gar nicht rasen, sondern er muß in einer ruhigen Stille erhaben sein. Longin wirft die Frage auf, ob man, wann man in der niedrigen und mittleren Art zu denken ohne Fehler, in der erhabenen aber mit Fehlern dächte, sich lieber dies Erhabene wählen sollte, und er beantwortet diese Frage selbst mit Ja; wir wollen uns erklären, inwiefern wir ihm beistimmen. Wann beim Erhabenen der Schönheiten mehr sind als der Fehler, so muß man lieber das Erhabene wählen, obgleich in der niedern und mittlern Denkungsart keine Fehler vorfallen würden. Gesetzt, ich dächte in der niedrigen Denkungsart $= 10^0$ vollkommen gut, in der mittleren $= 100^0$, in der Erhabenen sollte ich 1000^0 erlangen, ich erlangte sie aber nur $- 100^0$ und $- 10^0$, so hätte ich nur 89^0 Vollkommenheiten, die aber bei allen ihren Fehlern doch noch größer wären als jene 100 und als jene 10 Vollkommenheiten, die ich ohne Fehler in den anderen Denkungsarten erlanget hätte. Ein paar lateinische Dichter, Virgil und Statius, können uns zu einem Exempel dienen; der eine wagt sich in das Erhabene nicht ohne verschiedene Fehler, der andere beobachtet kleinere Regeln der Schönheit in einem niedrigen Felde. Wer aber wird den Statius dem Virgil vorziehen.

§ 211.

Das Würdige im Schönen wird durch die Beobachtung der sittlichen Größe erlanget, deshalb müssen wir hier die Tugend nach der Ästhetik betrachten, nämlich insofern sie als Tugend in die Sinne fällt, nicht insofern sie nur der Verstand als Tugend deutlich erkennet. Dies gibt das Liebenswürdige der Tugend. Das, was in der Religion in die Sinne fällt, gehöret auch hierher, denn das Innere der wahren Religion kann nicht sinnlich dargelegt werden, oder ich werde nach der Vernunft betrogen. Wann ich aber nach den Regeln der Sinnlichkeit malen soll, so muß ich das nur nehmen, was in die Sinne fällt. Solange

sich mein Verstand nur beschäftigt, solange wird der Mensch nur überhaupt geschildert, nach der Ästhetik aber stelle ich ihn in der vollen Menge seiner Bestimmungen dar. Ich darf zwar die Gewohnheiten nicht ohne Grund annehmen, wie Cornelius in seiner Vorrede will, aber ich muß doch gewissermaßen die Tugenden in die Gewohnheiten setzen, die unter uns eingeführet sind. Z. B. bei der Schilderung eines keuschen, vornehmen Frauenzimmers muß ich stark darauf sehen; zu gewissen Zeiten kann das Entblößen der Brust mit der Tugend nicht bestehen, da es zu anderen Zeiten der Tugend nicht schadet.

§ 213.[1])

Wer schön denken will, muß notwendig, notwendig groß und würdig denken, dies ist eine allgemeine Hauptregel. Da ich unter den Gegenständen, worunter ich mich befinde, drei Klassen nach ihrer Natur wahrnehme, so muß ich auch meine Denkungsart, welche notwendig groß sein muß, darnach einrichten. Ich finde ein sogenanntes schlechtes und rechtes Betragen unter den Leuten von der unteren Sorte. Ich bemerke, es wird edler unter dem Bürger- und Adelstand, und die Tugend steigt unter Personen, die ein höherer Umgang bildet. So wird meine Denkungsart groß und würdig werden, wann ich hierauf acht gebe und wann ich die oben angeführten Sitten beobachte.

§ 215.[2])

Die großen Gegenstände haben wieder ihre verschiedenen Seiten, und wann ich das ganze Große übersehen habe, so muß ich nun auf alle einzelne Teile besonders merken, und was in das Niederträchtige oder zum wenigsten in das Niedrige fällt, absondern. Z. B. ein römischer Kaiser ist gewiß ein großer Gegenstand, wann ich mir aber an einem Nero seine niederträchtigen Seiten, da er oft als ein Komödiant auftrat, vorstelle, so wird dieser sonst große Gegenstand nicht mehr groß bleiben. Es gibt gewisse große Subjekte, denen Prädikate mit gewissen kleinen Subjekten gemein sind. Die Geschichte, die uns Plinius

[1]) § 212 fehlt.
[2]) § 214 fehlt.

von einer Bauernfrau erzählt, die sich mit ihrem Manne in das Meer stürzte, weil sie ihn nicht überleben wollte, ist ebenso groß, als die Tat der Urria, die sich den Dolch eher in die Brust stieß als ihr Gemahl Pätus. Ein niedriges Subjekt wird durch die großen Prädicata groß. In gewissen Denkungsarten aber kann ich auch ein großes Subjekt erniedrigen. So, wenn ich z. B. alle Vorfahren eines Prinzen nach der Reihe trocken hinsetzte, anstatt daß ich sie schön denken sollte.

§ 216.

Es gibt auch Gegenstände, die durch alle drei Klassen der Denkungsart schön gedacht werden können. Ich kann von den Folgen eines geschlossenen Friedens zwischen zwei Monarchen in der niedrigen Art schön denken, indem ich einige Hirten reden lasse, oder in der mittleren Denkungsart, indem ich die Ruhe des Bürgers und Adels beschreibe, oder in der erhabenen, wann ich die Vorteile der Prinzen und ihrer ganzen Länder anführe. Die im Paragraph[1]) angeführten veränderten Worte Virgils würden ohngefähr das bezeichnen, wann man nach dieser Denkungsart den Ursprung und die Folgen der Sünde beschreiben wollte. Bei dem Großen muß man nicht nur auf eine Art fallen.

Achtzehnte Abteilung.

Das Verhältnis der Gedanken zu den Materien überhaupt.

§ 217.

Wer schön denken will, muß, wie wir eben bemerkten, immer groß, sittlich und also würdig denken; folglich immer große Gegenstände haben, nämlich nach der Relativgröße; ietzt erfordern wir dazu, die Gedanken, die wir von der Materie fassen, müssen ein Verhältnis gegen die Größe des Thematis haben; ich muß die Gegenstände so groß und größer nicht als sie wirklich sind vorstellen. Wann man diese Regel nicht beobachtet, so kann man in zweierlei Fehler fallen, entweder man

[1]) Anspielung auf den entsprechenden Paragraph (§ 216) der „Aesthetica" Baumgartens; vgl. §§ 289, 295 ff.

wird von den Gegenständen weit würdigere Gedanken fassen als man soll, und das ist die Denkungsart, die man Schwulst nennt; oder man kann weit geringere Gedanken fassen als die Gegenstände erfordern, und dann falle ich in das Kriechende. Man wird bei dieser Regel Swifts, Antilongin oder Kunst in der Poesie zu kriechen, mit Nutzen nachahmen können.

§ 225.[1])

Die Arten des Schwulstes verursachen verschiedene Untereinteilungen. Ich kann wirklich von wichtigen Dingen zu reden haben, aber ich handele sie wichtiger ab als ich soll, oder ich wähle mir 'solche Gegenstände, die gar nicht mit so würdigen Gedanken ausgedrückt werden müssen, als ich es tue, indem ich aus einem recht nichtswürdigen Dinge ein sehr großes Etwas mache. Verschiedene Dichter verstoßen bei ihren Gelegenheitsgedichten dawider, sie schaffen sich aus einem ziemlich mittelmäßigen Mann durch ihre Gedanken einen großen Mäcenas. Diese Leute fallen in eine Art des Schwulstes, der ein sehr grober Fehler des schönen Denkens ist.

§ 226.

Wir nennen hier eine gesittete Schreibart, die das ἦθος in aller Weitläufigkeit beobachtet, auch insofern man ländlich sittlich zu sagen pflegt. Hier frage ich gar nicht: Kann ich einen Römer von unseren Moden reden lassen, ohne lasterhaft zu werden? oder kann ihn der Maler in einer Perücke darstellen, ohne ein Bösewicht zu sein, sondern ich frage nur, ob man dies tun kann, wann man sich nach den Sitten der Zeiten richten will? Dies kann man leicht mit nein beantworten, und hierin besteht das ἦθος im weitläufigeren Verstande. Der schöne Geist beobachtet diese Gesinnungen und diese Ausführungen jederzeit.

§ 229.[2])

Es gibt Fälle, wo man den schönen Geist beschuldiget, daß er wider das ἦθος verstoße und wo er zu seiner Verteidigung

[1]) §§ 218—224 fehlen.
[2]) §§ 227, 228 fehlen.

anführen kann, er habe dasselbe just auf diese Art recht beobachtet. Z. B.: Ein Dichter führet in einem Lustspiele einen Bauer auf, den er Niederträchtigkeiten und Zoten reden lässet, dann kann er sagen, dies ist die Art dieser Leute, ich habe das ἦθος beobachtet, indem ich sie auf diese Art reden lasse. Allein hier ist ein Irrtum, der Bauer denkt vielleicht so, wenn er für sich ist, aber nicht in einer Versammlung ehrbarer Leute. Der Dichter betrachtet ihn auch allemal so, wie er auf dem Theater steht, und da muß die Ähnlichkeit nicht allzu groß sein. Dieses verführet eben Günther zu den Ausschweifungen, die wir in seinen Gedichten wahrnehmen, weil er glaubte, er müsse alles, auch das Niederträchtige, recht nach der Ähnlichkeit schildern.

Neunzehnte Abteilung.

Die niedrige Denkungsart.

§ 230.

Die drei verschiedenen Denkungsarten entstehen von ebensoviel Klassen von Gegenständen, von denen man denkt. Wir wollen bei der untersten Klasse anfangen; wann ich aus dieser einen Satz wähle, davon ich denken will, so muß ich ihn zugleich mit solchen Gedanken begleiten, die den Gegenständen gemäß sind, das ist, ich muß auch niedrig denken. Nur muß ich dies Niedrige von dem Niederträchtigen unterscheiden, beide grenzen sehr nahe aneinander, und es ist sehr leicht möglich, sie zu verwechseln, wie es schon zu den Zeiten des Terenz geschah.

§ 232.[1])

Man unterscheide bei der Frage, worüber auch unter den Alten schon sehr viel gestritten wurde, ob nämlich ein Philosoph beredt sei, die Felder der Sinnlichkeit und der Deutlichkeit. Beide grenzen aneinander. In gewissen Gegenden aber herrscht die Deutlichkeit allein, wohin die Sinnlichkeit niemals herauf-

---

[1]) § 231 fehlt.

steigt, in anderen hingegen herrscht bloß die Sinnlichkeit und noch andere sind beiden gemeinschaftlich. Will der Philosoph bloß nach den Regeln der Logik verfahren, so ist er nicht beredt, er kann aber von seinen Gegenständen auch schön denken und also beredt schreiben. In gewissen Umständen hat er das letzte nötig, weil er in einer Welt ist, wo er auch mit andern Leuten zu tun hat als denen, die abstrahieren können. Der Philosoph, wann er nach dem Vernunftähnlichen niedrig denkt, denkt anders niedrig, als wann er nur ästhetisch niedrig denkt.

§ 233.

Die unterste Zone, in welche alle niedrigen Gegenstände, von denen man noch schön denken kann, gehören, verbreitet sich sehr weit und man kann verschiedene starke Untereinteilungen in derselben machen. Man kann sie wieder in das Niedrigste, in das Mittlere unter dem Niedrigen und in das Erhabene unter dem Niedrigen einteilen. Der Ackerbau wäre hier vielleicht zu einem Exempel bequem, das man durch diese drei Arten durchdenken könnte. Er überhaupt gehöret unter die niedrigen Gegenstände. Wann ich ihn ohne alle Politik betrachte, nur wie ihn der Bauer treibt, so ist er das Niedrigste unter dem Niedrigen; sehe ich, wie ihn der Edelmann anwendet, so erhebt er sich, und betrachte ich ihn nach den Regeln der Politik, so steigt er unter das Hohe in tenuibus.

§ 234.

Wann man in den Fehler verfällt, daß man das Niedrige und Niederträchtige verwechselt, so wird man eine Verachtung auf diese Denkungsart werfen. Dies muß der schöne Geist niemals tun und folglich die niedrige Denkungsart nicht versäumen. Dadurch übt er sich und die Flügel wachsen ihm, etwas Größeres zu wagen. Virgil selbst übte sich erst in niedrigen Arten der Dichtkunst, ehe er zu Höherem aufstieg. Man kann sich in dieser Denkungsart erhalten, und man kann, wann man immer erhaben denken will, in den Fehler des Schwulstes fallen.

§ 235.

Man vermeide auch in dieser Denkungsart eine beständige und völlige Gleichheit. Die wesentliche Gleichheit leidet das nicht, denn in den Gegenständen selbst ist nicht alles ganz gleich, und meine Gedanken müssen doch immer mit den Gegenständen parallel gehen. Wann sich mein Gegenstand erhebt, müssen sich meine Gedanken mit ihm erheben, und ist mein Gegenstand den mehrsten Teilen nach erhaben, so muß auch meine Denkungsart a potiori erhaben sein. Sobald ein gewisser Satz nur etwas länger ausgeführet sein soll, sobald muß er sich einigermaßen erheben.

§ 236.

Cicero gibt uns eine Regel, die mit dem vorigen Paragraph übereinkommt. Er will, man soll ganz sachte und niedrig anfangen und sich alsdann den Materien gemäß immer mehr und mehr erheben, eine beständige Gleichheit würde ein Fehler sein. Die Komödie gehöret gewiß dem größten Teile nach in das Reich der niedrigen Gegenstände, und doch fordert Horaz, daß Chremes sich im Zorne erhabner und ernstlicher ausdrücken soll, so daß seine Rede fast zum medio genere gehöret. Hingegen kann auch in der Tragödie der Hauptheld zuweilen niedrig und nicht immer erhaben denken, zumal im Schmerze müssen die sesquipedalia verba wegfallen.

§ 237.

Es gibt in den Wissenschaften wie im Schönen gewisse Subtilitäten, die aber für die niedrige Denkungsart gar nicht gehören. Es gibt Subtilitäten des Verstandes und diese gehören überhaupt gar nicht für die Ästhetik. Doch kann man aus dem Reiche des Schönen nicht alle Subtilitäten verbannen. Feine Sätze und Gegensätze sind im Schönen überhaupt sehr wohl erlaubt, aber sie gehören nur nicht für die niedrige Denkungsart. Hier muß alles so eingerichtet werden, wie ein Mann, der schlecht und recht denkt, reden und sich ausdrücken würde. Hierdurch wird nicht alle Feinigkeit untersagt, aber man muß nur genau auf die Feinigkeit sehen, die Leuten von der niederen

Sorte der Menschen eigen ist. Das Scherzhafte gehöret besonders für diese Denkungsart; im Erhabenen hingegen muß es mehrenteils wegfallen, wann es nicht in eine Art der Satire gebracht wird, wie z. B. der Pult des Boileau.

§ 238.

Wann man einen zärtlichen Geschmack hat, so wird man das Scharfsinnige nicht zum Niedrigen zählen und in dieser Denkungsart seinen Witz auf eine spitzfindige Art rühmen, denn sonst wird das Natürliche, das doch hier besonders zu beobachten ist, aufhören. Wann man auf den Umgang der Leute auch von der mittleren Sorte Achtung gibt, so wird uns der nicht sonderlich gefallen, der beständig bons mots machen und nichts als sinnreiche Sprüche vorbringen will. Und warum mißfällt uns das? Weil es uns schon zu gezwungen und unnatürlich scheint; und wie vielmehr wird es nicht in der niedrigen Denkungsart gezwungen sein.

§ 239.

Es ist einem schönen Geiste überhaupt zu raten, daß er in allen Denkungsarten niedrig denke, und zwar niedriger als es andere vermuten möchten, und sich dann nach und nach erhebe, so daß sie nach dem Anfange einen solchen Fortgang nicht vermuten können. Er kann sich auch, wann es die Umstände erlauben, in das mittlere, zuweilen auch in das Reich der niedern Gegenstände herunterlassen. Man nennt beide Arten zu verfahren ein deductum cogitandi genus.

§ 240.

Es gibt eine gewisse Feinigkeit, die nicht alle schön Denkende erreichen können, und die die Franzosen, wenigstens wie sie es sagen, vor den Deutschen voraus haben, so wie die Römer nach Quintilians Geständnis nicht so fein dachten als die Griechen. Nach seinem Geständnis ist Phädrus nicht so fein als Äsopus. Die attische, das ist die besonders feine Denkungsart der Griechen, erstreckte sich dort bis auf diese Fabeln. Einige unter den Alten behaupten, daß man diese Feinigkeit,

die sich durch einen guten Geschmack sehr bald empfinden lässet, unter diese niedrige Denkungsart bringen müsse.

§ 241.

Viele rechnen die Briefe bloß zur niedrigen Denkungsart und führen deswegen die Worte des Cicero an, der einmal sagt: quod plebeie agat cum P. Paetio in epistolis. Man merkt aber bald, daß es Briefe gibt, wo ich wirklich groß, edel und erhaben denken kann, dann, wann ich z. B. einem Minister, der mich zu einem Amte erlesen, antworte, so muß ich gewiß nicht niedrig denken. Wenn man es aus dem Cicero beweisen will, so verwechselt man offenbar Briefe überhaupt mit Briefen an vertraute Freunde und verstehet die Worte plebeio sermone nicht recht; sie bezeichnen nicht eine pöbelhafte Rede, sondern eine solche, wie das römische Volk zu denken gewohnt ist. Und welch ein Schluß ist es endlich, weil Cicero so an einen Patrizius schrieb, so muß alle Welt alle Briefe so wie Cicero schreiben. Andere verweisen die Gespräche schlechterdings hierher, gerade als wenn man sich nicht auch von wirklich erhabenen Dingen unterreden könnte. Es gibt Gespräche, wo ich spotten und scherzen will, und diese gehören hierher, aber nicht deswegen, weil sie Gespräche sind, sondern weil die Gegenstände darin niedrig sind.

§ 242.

Bei der niedrigen Denkungsart muß ich unter den Seiten, von denen ich mir ein Ding vorstellen kann, immer diejenige wählen, die es am eigentlichsten und am faßlichsten vorstellet. Ich muß also so viel als möglich das Tragische vermeiden, weil es nicht immer am eigentlichsten und am faßlichsten ist. Sollte ein Tropus die Sache in Ansehung der Subjekte, denen zu Gefallen ich denke, deutlicher und faßlicher machen, so muß ich ihn wählen; da aber die niedere Sorte der Menschen sich sehr wenig in tropis auszudrücken pflegt, so muß ich hiermit sehr behutsam gehen.

§ 243.

Hierher gehöret auch die Reinigkeit der Gedanken, darauf man besonders acht geben muß, denn wie wir oben schon er-

innert haben, sind die Grenzen des Niederträchtigen sehr nahe, und man kann sich nie genug in acht nehmen, nicht dahinein zu sinken. Ferner muß ich zwar Zierat anbringen, denn insofern ich schön denke, muß ich meinen Gedanken einen gewissen Schmuck geben, aber ich muß ihn für meinen niederen Gegenstand nicht zu groß und zu prächtig wählen, sondern genau Achtung geben, daß sich der Zierrat zu dem Satze schicke. Der Figuren kann ich mich zwar nicht gänzlich entschlagen, aber ich muß doch genau acht haben, ob sie für meinen Hauptsatz nicht zu gekünstelt seien. Ich muß auf die Faßlichkeit und Deutlichkeit und besonders auf die Personen sehen, für die ich rede oder schreibe, ob ich z. B. meinen Satz für Leute, die die Wissenschaften verstehen, oder für Unstudierte ausführe; beiden muß ich es faßlich machen.

§ 244.

In diesem niedrigen Felde muß auch die Kürze herrschen, aber nicht eben die Kürze überhaupt, sondern die Kürze, die sich für diese Denkungsart schickt. Es gibt Leute, die in Gesellschaften auf andere anstechen und es auch wohl witzig tun, wann ich aber die Geschichte nicht weiß, so verstehe ich die Sache nicht auf eine schöne Art. Diese Familienscherze sind nicht immer zu raten. Diese Kürze bestehet eigentlich darin, daß ich das nicht sage, wovon ich glaube, daß es meine Leser und Zuhörer nicht verstehen werden. Ein Exempel dieser Kürze finden wir in Fontenellens Gespräche von mehr als einer Welt. Er sagt der Marquisin nichts aus der Astronomie, wovon er versichert ist, daß sie es nicht verstehen würde. Man darf sich nur an deren Stelle setzen, für die man denkt, man muß sehen, wie solche Leute denken können, aber nicht immer selbst, wie solche Leute, sondern nur so denken, wie sie mich fassen können. Virgil denkt in seinen Hirtenliedern so von Rom, wie ein jeder Schäfer davon denken kann, nicht aber etwa, wie die Schäfer immer wirklich davon dachten. Properz schreibt faßlich für niedrige Leser, ob er gleich selbst oft anders dachte.

§ 245.

Man kann bei einer jeden Denkungsart zwei Fehler begehen, nämlich entweder zu hoch oder zu niedrig denken; und so geht es auch hier in der niedrigen, daß ich entweder zu sehr, und[1]) in das Kindische-Läppische und Niederträchtige falle, oder im Gegenteil von schlechten Gegenständen viel zu hoch denke. Wann ich von guten Dingen schlecht denke, so kann ich noch in verschiedene Fehler fallen, nämlich in das Trockene und Arme, den entgegengesetzten Fehler des Fruchtbaren und Reichen. Cicero schon rät den Rednern, sich vor dem Trockenen zu hüten.

§ 247.[2])

Man sei aber auch nach Quintilians Vorschrift bei Anfängern nicht zu streng im Urteilen und tadele sie zu scharf, wann ihre Gedanken auch im Anfange trocken und dürre sind. In andern Fällen, wo das Trockene dem allzu Fruchtbaren entgegengesetzt ist, ist es kein Fehler, sondern anzuraten.

§ 258.[2])

Es ist nicht genug ohne Fehler zu schreiben, sondern man muß, wann man wirkliches Lob verdienen will, auch gut schreiben. Die Alten hatten die asiatische Schreibart, die weitläufig und reich ist, aber sonst fehlte ihr das übrige, was zum Schönen gehöret. Doch sagt Cicero, wer diesen Fehler vermeidet, schreibt deshalb noch nicht schön. Es gibt gewisse Leute, die in Gesellschaften sehr schwatzhaft sind, andere vermeiden diesen Fehler, allein deswegen sind sie noch nicht wahrhaftig schön; denn sie können in den Fehler des Trockenen oder in die Denkungsart ohne Kraft und Leben (exsangue cogitandi genus) verfallen. Diese Denkungsart ist mit der trockenen Art zu

---

[1]) Hier fehlen in der Handschrift entweder die Worte: „niedrig denke", und dann würde es also heißen müssen: „daß ich entweder zu sehr niedrig denke" usw., oder aber das Wort „und" und das Komma muß fehlen, und dann würde es heißen: „daß ich entweder zu sehr in das Kindische" usw.

[2]) Auf § 245 folgt in der Handschrift gleich § 247; auf § 247 gleich § 258. Der Schreiber dürfte einige Kollegs geschwänzt haben.

denken synonimisch, und die Benennung ist von einem jungen Menschen hergenommen, der keine Farbe und kein rechtes wirksames Leben mehr hat, wo in seiner Kraft nicht mehr so viel Grund ist, daß er schön wird.

§ 259.

Die nüchterne Art zu denken kann in einer üblen Bedeutung genommen werden und ist dann wieder mit der trockenen einerlei, allein man kann sie auch in einer guten Deutung nehmen, wann es nämlich auf einen gemäßen Reichtum eines Gedanken gehet, den man in allen drei Denkungsarten beobachten muß. Die Kunstrichter, die den Cicero bald nüchtern, bald asiatisch schelten, geben einen Beweis von seiner Güte, daß er nämlich das Mittel gehalten.

§ 260.

Es gab zu den Zeiten des Cicero schöne Geister, welche verlangten, daß sie nicht sollten reich reden; sie hießen sich attische schöne Geister und setzten die ganze Schönheit in die Kürze. Cicero widersetzte sich ihnen und hieß ihre attische Denkungsart nicht schön, aber er hielt auf das wahre Attische sehr viel und glaubte, daß man attisch denken könne, ohne nüchtern und asiatisch zu denken. Die Schönheit besteht ja nicht immer in einem schlanken Körper, er muß, wann er schön sein soll, auch zur gehörigen Zeit eine gewisse Dicke bekommen.

§ 261.

Die kindische Denkungsart ist eigentlich nicht dem Niedrigen entgegengesetzt, sondern man kann von Dingen, die man gar nicht hätte denken sollen, von Dingen aus der mittleren Klasse, ja vom Erhabenen selbst kindische Gedanken haben. Sie ist eigentlich mit der Denkungsart, die auf Kleinigkeiten fällt, einerlei.

§ 262.

Die eine Art des βαϑος ist, wann man unter seine Gegenstände heruntersinkt und in das Kriechende fällt, und die andere,

wann man schwülstig wird und höher denkt, als es das niedrige Thema erfordert. Man kann einmal schwülstig werden, wann man von diesem Satze Gedanken faßt, wie sie sich für einen Satz schicken, der aus der mittleren Klasse der Dinge wäre; ein andermal kann man gar bis in das Erhabene steigen. Allein man kann auch zu tief herunter sinken und z. E. in Schäfergedichten die Hirten sich schimpfen lassen. Virgil ziehet dieses Kriechende auf eine feine Art in der dritten Ekloge durch, da der eine Hirte schimpft, und der andere immer auf eine feine Art ausweicht und die Kritik macht.

§ 263.

Petron ziehet in dem Exempel des Trimalcio das Hochtrabende und diese Art des Schwulstes sehr durch, indem er ihm solche Worte gegen seine Bedienten in den Mund leget, die kaum ein Prinz bei den wichtigsten Dingen sagen wird.

Zwanzigste Abteilung.

Die mittlere Denkungsart. Medium cogitandi genus.

§ 266.[1])

Man würde vielleicht im Deutschen sich bequemer ausdrücken, wann man dies medium cogitandi genus durch die mittlere Gesinnung übersetzte, dann es kommt hier nicht allein auf die Theorie an, sondern ich muß auf die Folgen dieser Art zu denken, auf die Begierden der Menschen mit acht geben. Doch muß auch eine Theorie da sein, welcher ich folge. Ich denke in dieser Art, wann ich mir einen Gegenstand erwähle, der weder zum Niedrigen noch zum Erhabenen gehört, wann ich zugleich auch seine sittliche Größe beobachte und weder zu niedrig noch zu erhaben von ihm denke. Zu den Zeiten des Cicero glaubte man, man erwähle diese Denkungsart, wann man auf einerlei Art und Weise, gleichsam in einem Tone fortdenke, und man setzte das Schöne in die beständige Gleichheit und

[1]) Auf § 263 folgt in der Handschrift § 266.

Leichtigkeit. Dies ist nicht einmal in der besonderen Art zu denken, in den Reden, eine Schönheit, sondern man muß sich erheben und an gehörigem Orte wieder sinken, wann man schön sein will.

§ 267.

Man hat den Cicero nicht verstanden, wann man geglaubt, daß dies auch seine Meinung von dieser Art schön zu denken sei. Er redet von andern, die also dachten. Er selbst ist erhaben in den Reden wie in den philosophischen Abhandlungen. Wer wird der mittleren Gattung von Leuten alle Größe absprechen. Er sagt auch niemals, daß in den Reden nur Erhabenheit sein muß, er sagt nur, es muß mehr Sinnliches darin herrschen, so wie in den philosophischen Schriften mehr Stärke des Beweises. Das beständig Gleiche muß erkläret werden, wann man ausmachen soll, ob es ein Fehler ist oder nicht. Wann wir das gleich nennen, wann meine Denkungsart den Gegenständen, von denen ich denke, immer parallel läuft, so ist es anzupreisen und so muß jeder schöne Geist auf diese Art gleich denken; wann die Gegenstände sich erheben, so muß sich auch seine Denkungsart erheben, und wann diese wieder fallen, so muß auch seine Denkungsart sinken; dies heißt auf eine lebenswürdige Art gleich denken. Wann man aber gleich denken nennt in einem Tone fortgehen, ohne an das Erhabene und Fallen der Gegenstände zu denken, so heißt dies einschläfernd aber nicht gleich gedacht. Wann der schöne Geist bei seinem Gegenstande sieht, daß er sich nicht verändert, so behält er die vorige Denkungsart, die er erst hatte, dies könnten wir etwa die Gleichheit im engern Verstande nennen. Wann ich jemanden um 10 Rtlr. mahnen sollte, so werde ich, wann ich von der mittleren Gattung der Menschen bin, weder außerordentlich zürnen noch demütig um Bezahlung bitten. Hier bleibe ich in einer edlen Gleichheit des Gemüts, weil doch auf 10 Rtlr. nicht meine ganze zeitliche Wohlfahrt ankommt. Nachdem aber die Schuld größer oder geringer wäre, nachdem würde sich auch meine Denkungsart richten.

§ 269.[1])

Das Mittelmäßige (mediocre cogitandi genus[2]) ist einer großen Zweideutigkeit ausgesetzt. Das Mittelmäßige so genommen, daß man nicht allzu schläfrig und niedrig, aber auch nicht zu hochtrabend und gar zu ausgelassen denke, sondern von beiden das Mittel halte, muß immer beobachtet werden und ist sehr anzupreisen. Allein außer dieser Bedeutung gibt es auch andere: Man nennt ein Gedicht mittelmäßig, wann es dem, was man hoffte, nicht ein Genüge tut. Es gibt viel Absichten, warum wir denken. Will ich durch meine Gedanken mich und andere vergnügen, so muß ich meine Gedanken nach diesem Vorsatze einrichten und demselben ein Genüge tun; tue ich dies nicht, so wie man es erwartet, so habe ich mittelmäßig gedacht, und man ist nicht damit zufrieden. Man erfordert von einem jeden Menschen gute Füße und eine wohlgeordnete Stellung, man erfordert sie aber vorzüglich von einer Tänzerin, die den Vorsatz hat, uns durch die Geschicklichkeit ihrer Füße zu vergnügen. Nach ihrem Vorsatze muß ihre Stellung nicht mittelmäßig sein, sondern sich weit über das Mittelmäßige erheben. Wann ich einen Kaufmannsbrief bloß als Kaufmann an meinen Korrespondenten schreibe, so gehet die Mittelmäßigkeit noch wohl so hin, wann ich aber als ein schöner Geist vom Commercio denken wollte, so müßte ich mich weit mehr erheben, als ich in dem Kaufmannsbrief getan; deshalb müssen wir das Mittelmäßige und die mittlere Denkungsart wohl unterscheiden.

§ 270.

Es haben einige diese Denkungsart (temperatum cogitandi genus)[3]) mit der gemäßigten für einerlei gehalten. Man hat geglaubt, es wäre diejenige, wo man nicht zu stark, auch nicht zu matt nach seinem Satze denkt. Man siehet bald, daß die Begriffe des Mittelmäßigen und Gemäßigten nach einer genauen Logik nicht reziproziert werden können. Die gemäßigte Den-

---

[1]) Auf § 267 folgt in der Handschrift § 269.

[2]) Diese drei Worte stehen in der Handschrift auf dem Rande; ist eben die lateinische Übersetzung für das Mittelmäßige.

[3]) Diese Worte stehen in der Handschrift auf dem Rande.

kungsart müssen wir in allen drei Denkungsarten brauchen, und sie gibt also keine verschiedene Einteilung. Cicero schon unterscheidet die mittlere und gemäßigte Denkungsart; er glaubt, auch da, wo in einer Rede die größte Heftigkeit angewendet werden muß und wo das Erhabene herrscht, müsse doch allzeit die gehörige Faßlichkeit beobachtet werden, damit man sich nicht gar versteige, und folglich muß man immer auf die gehörige Mäßigung sehen.

§ 271.

Wann wir uns aber einen Begriff von dem Gemäßigten im engen Verstande machen wollen, so ist es der, da man einen Satz nach einer gewissen Denkungsart ausführen will und seine Kräfte nicht gar zu stark angreift, aber auch nicht wieder nachlässet, sondern wo man mehrenteils in einerlei Anstrengung der Kraft bleibet. Ich schreibe z. E. einen Brief an einen guten Freund, ich lasse aber meine Kraft nicht sinken und nicht steigen, sondern sie behält mehrenteils einerlei Stärke. Ich halte eine Rede von der Grammatik, hier darf ich so wenig hochtrabend sein als schlafend. Ich kann also nach diesem Begriffe gemäßigt denken, ohne die mittlere Denkungsart gewählet zu haben.

§ 272.

Diese mittlere Denkungsart hat wieder eben die Einteilung, die wir oben bei der niedrigen machten. Einige Gegenstände grenzen nahe an das Erhabene, andere an das Niedrige, andere stehen in der Mitte. Die ersten kann man wieder erhaben, die letzten mittelmäßig und die an das Niedrige grenzen, niedrig benennen. Scaliger, der diese drei Denkungsarten im Virgil fand, zeiget, daß auch alle drei im Niedrigen enthalten sind. Man setzet gemeiniglich seine georgica ins Mittlere; wo er allein vom Säen handelt, kann man wieder das Niedrige finden, wo er den Aristäus beschreibt und oft sich zu sehr zwingt und zu sehr ausschweift, ist das Mittlere, und wo er die Pest beschreibt, das Erhabene.

§ 274.[1])

Cicero zählet zu dieser mittleren Denkungsart die Leichtigkeit (facilitas) und er macht sie dieser Art zu denken besonders eigen. Sie bestehet nach unserem Begriffe darin: Ein schöner Geist (wir reden hier von der größten Menge) gehöret ungefähr zu der mittleren Gattung der Menschen; er muß also, wann er denkt, so denken, daß ein Edelgesinnter bald merkt, daß dies eben seine Gesinnung sei, und daß er bei gleicher Gelegenheit eben so denken würde. Dies ist die Leichtigkeit in der mittleren Denkungsart. Gesetzt der schöne Geist denke von einem edlen Menschen, der edle Gesinnungen vom Gelde hat, und er lasse ihn nach seinen Grundsätzen reden, so wird der Edle gleich eben also denken und finden, daß diese Gedanken mit seinen Gesinnungen übereinstimmen. Lasset einen Geizigen diese Schrift lesen, er wird gewiß sagen, so denke ich nicht, das ist für mich zu hoch. Menget in eine schöne Schrift dieser Art Schimpfwörter ein, der edel Denkende wird sagen: es würde mir schwer so zu denken. Cicero bemerkt in dieser Denkungsart noch eine besondere Annehmlichkeit, die darin bestehet, daß ich nicht höher gehe, als ein solcher Mensch von der mittlern Art gehen würde, daß er sieht, er darf sich nicht vor mir fürchten, allein daß er auch merkt, ich bilde ihn nicht so niedrig als jene Hirten. Dies erwecket Gefallen am schönen Geiste.

§ 275.

Es ist sehr anzuraten, daß der schöne Geist sich sogleich den persönlichen Gegenstand wähle, für den er eigentlich schön denken will. Der wird selten gefallen, der sich die ganze Welt vorstellet, wann er schreibt, und seine Schrift an das sogenannte Publikum richtet. Er wird den meisten Arten der Menschen mißfallen, dann, da wir nicht alle von einerlei Fassung sind, so ist nichts leichter, als daß ihn die mehresten nicht verstehen, und da er sich gleichwohl erkläret, daß er für die ganze Welt schreibet, so werden es die, die ihn nicht verstehen, sehr übel nehmen, daß er sich gleichsam für nichts geachtet hat. Wann

---

[1]) Auf § 272 folgt in der Handschrift § 274.

ich mir einen persönlichen Gegenstand wähle, so kann mir seine Fassung bekannt sein, ich richte mich nach derselben, und der andere wird mich verstehen. Horaz, der nicht in allen Oden erhaben ist, gesteht, daß er für die, die ihn nicht verstehen, auch nicht geschrieben habe, und daß er zufrieden sei, wann er dem edleren Teile in Rom, den equitibus, die zur mittleren Klasse der Leute gehörten, gefalle. Wann der schöne Geist darauf siehet, wie er dem Edlern gefallen wollte, so muß er niemals dem Pöbel zu Gefallen Schwänke anbringen, dann nun kennet er den persönlichen Gegenstand, für den er schreibt.

§ 276.

Man verfällt in die dritte Art des Kriechenden, wann man wider die Grundsätze edel denkender Leute anstößt, wann man zu klein für ihre Gesinnungen denkt und sich bis in das Niedrige, ja wohl gar bis in das Niederträchtige herunterläßt. Man könnte dies auch das Schwatzhafte und Kindische in der mittlern Denkungsart nennen. Horaz tadelt diesen Fehler am Plautus, seine Bürger gehören mit Recht zu der mittlern Klasse der Leute, und dennoch legt er ihnen zuweilen solche Reden in den Mund, die wohl einem Knechte, aber keinem atheniensischen Bürger anstehen. Catull in seinem Gedicht auf die Volusier verfällt in eben diesen Fehler.

§ 279.[1])

Man stößt ferner wider diese mittlere Denkungsart an, wann man Gegenstände dieser Art so denkt, wie man die erhabenen denken sollte. Dies ist die dritte Art des Schwulstes. Man wird finden, daß viel große Gelehrte bei der Regel, man müsse Latein schreiben wie Cicero, in diesen Fehler gefallen sind. Wann sie einem Schüler eine lateinische Rede von dem niedrigsten Gegenstande machen, so brauchen sie Ciceronianische, das sind bei diesen Umständen hochtrabende und schwülstige Ausdrücke; und sie selbst reden oft von dem kleinsten Bürgermeister so, wie Cicero von Catilina sprach.

---

[1]) §§ 277, 278 fehlen.

§ 280.

Wann jemand bald kriechet, bald wieder hochflieget und sich wieder senket, so hat er fluctuans et incertum cogitandi genus. Hierbei merken die Hauptregel in dem medio cogitandi genere an: nec preme nec summum, wenn man diese nicht beobachtet, heißt es mit Recht:

> Hoc modo summa petit modo per decliva, viasque
> praecipites spatio terrae propiore feretur.

Wir müssen hier also keinen spielenden Scherz vorbringen, um nicht in das fluctuans cogitandi genus zu fallen. Doch kann man es im Anfange des schönen Denkens so genau nicht nehmen, wann sich jemand erhebt und wieder sinket, wann solche Übungen nur conscientia defectus geschehen, so schaden sie nicht. Doch muß man sie auch nicht vor Schönheiten halten.

Einundzwanzigste Abteilung.

Die erhabene Denkungsart.

§ 281.

Das Thema zu dieser Denkungsart muß groß sein, sonst wird gleich im Anfang ein Fehler gemacht. Die meisten verwechseln hier schön und erhaben und wählen sich daher ein Thema, welches sie wollen, und wollen es zu dem Erhabenen ziehen, welches doch nicht angehet. Ist nun ein erhabenes Thema gewählet, so kommt das Hauptwerk darauf an, daß die Gedanken demselben generatim kongruieren und die wahre Größe schildern. Sie müssen nicht nur nach der moralischen und absoluten Größe recht sein, sondern auch in einer gewissen Relation, und zwar in relativis maximis.

§ 282.

Mancher denkt, er sei über alle erhaben, weil er etwa einen Vers machen kann, dies ist eine Erhabenheit, darüber Horaz lachet. Den wahren Begriff des Erhabenen können wir aus den

Worten Quintilians in 9[1]) erkennen. Das größte Feuer, das man schönen Gedanken geben kann, muß man nicht mit dem Erhabenen verwechseln, denn das Erhabene erfordert zwar allezeit die größte Stärke, aber die größte Stärke ist nicht allemal erhaben. In einer Elegie kann ich so zärtlich klagen, als es nur immer möglich ist, deswegen wird dieselbe doch nicht erhaben werden. Ich kann auch tenuibus das stärkste Feuer geben, dessen sie fähig sind; und im Erhabenen bin ich durch die Wichtigkeit gezwungen, um die Gedanken groß genug zu bilden, das stärkste Feuer anzuwenden.

§ 283.

Man hat einen nicht allzu vorteilhaften conceptum adhaerentem, wenn man das Erhabene magnificum nennt. Nach dem gemeinen Redegebrauch bedeutet es bei den besten Schriftstellern prahlerisch. Man kann also den Gebrauch dieser Benennung nicht sonderlich anraten. Wann Tibullus einmal recht brüsk reden will, so nennt er seine Rede orationem magnificam.

§ 284.

Cicero beschreibt magnificentiam besser. Ciceros philosophische Definitionen sehen überhaupt für einen Philosophen ziemlich lustig aus. Wer sie aber für bloße Umschreibungen ansieht, die das Schöne betreffen, der wird sich, wann er die Sprache des Witzes versteht, mit ihm gut vertragen; aber in der Sprache des Verstandes kann er nicht bestehen. Bei dem Erhabenen ist nicht nur agitatio, sondern auch administratio nötig. Wer pur in Gedanken etwas entwirft, dem scheint es schön, kommt es aber zur Sache, und man soll sie zu Papier bringen, so wird sie einem öfters selbst schlecht vorkommen. Jenes ist die agitatio, dieses administratio. Wann sich Ambassadeur mit seinen Dienern prächtig kleidet, so ist zwar das magnificum da, aber es stimmt mit den internis überein. Bei der puren calculatione rationis gilt das Pompöse nichts, und

[1]) In der Handschrift heißt es: „in 9 erkennen“. Gemeint sind die Worte Quintilians in § 282 der Aesthetica Baumgartens; demnach muß es heißen „im Paragraph erkennen“.

wann ich z. E. die Seele eines Tugendhaften und eines Taugenichts mit einer goldenen Krone vergleiche, so ist doch jene besser als diese. Es kann beinahe ein allgemeiner Satz sein: quod puero placet non est magnificum; hat uns etwas lange in unseren jüngeren Jahren nicht gefallen, es gefällt uns aber jetzt desto mehr, so ist es weniger verdächtig, daß es nicht sollte erhaben sein. Das puerile magnificum siehet nur bloß, ob eine Sache schön in die Augen fällt.

§ 285.

Dies ist die Stelle, die uns anweiset, wie wir zu dem magnifico gelangen sollen. Sulpicius würde nicht dazu gelanget sein, wann er nicht dem Exempel des Crassus und Cicero gefolget wäre; hieraus fließet, daß es nicht besser als durch Nachahmung in der Denkungsart geschehen könne.

§ 286.

Wir handeln jetzt von dem magno cogitandi genere: es ist bekannt, daß dies absolutam und relativum s. comparativum sei. Absolutam magnitudinem müssen alle Gedanken haben, comparative magnae aber sind solche, die einem großen Gegenstande proportionell sind. Man muß das Berühmte vom Großen unterscheiden, und deswegen bringt er alle seine historica von Alexander d. Gr. an, wann er etwas Großes denken soll; dies ist aber ein Fehler. Sind Dinge gleich wahrhaftig groß, sind sie aber allzu bekannt, so darf ich sie nicht setzen, um nicht einen Ekel zu erwecken. Dies ist bei den proverbiis insbesondere zu bemerken, veni, vidi, vici gehöret hierher. Die erhabensten proverbia kann man bei gewissen Umständen nicht gebrauchen. Deshalb habe ich § 300 anstatt consumatum τετελεσαι gesetzet, weil es sonst manchem als ein in dulci iubilo würde vorgekommen sein, und dann kann man keine hohen Gedanken dabei haben. Wann etwas wahrhaftig groß sein soll, so muß es einer gewissen Art von Leuten unglaublich vorkommen, nämlich 1. dem ästhetischen Pöbel, 2. Leuten, die schlecht und recht denken, ja zuweilen auch solchen, die schon etwas edler denken; ihr Horizont gehet nicht so weit, daß sie sich so hoch erheben könnten.

Dieses gehört mit zu dem Charakter des Schönen. Hierher gehöret der Charakter desjenigen, der, weil er den Horaz einmal mit dem Mäcenas hat ausfahren sehen, ihn bat, ihn bei demselben zu rekommendieren, dann wollten sie schon so zusammenhalten, daß keiner außer sie ans Brot kommen sollte; als ihm Horaz sagte, das gehet nicht an, in des Mäcenas Hause hat jeder seinen Charakter, so erstaunte er magnum mihi narras vix credibile. So kommt es vielen unglaublich vor, daß der spanische Ambassadeur am kaiserl. Hofe Graf von Montijo, als er seinem Hofe Ehre zu bringen sehr hoch spielte und 1000 Dukaten gewann, dieselben zweien hinter ihm stehenden maskierten Personen, welche sagten, daß ihnen durch diese Summe aus aller ihrer Not geholfen sein würde, mit dem einzigen Worte voila! gegeben; man sagt, dies sei nicht möglich, er werde sich gewiß weiter erkundiget haben, wer sie gewesen pp., aber wer den Montijo kennet, der weiß, daß es seinem Charakter zuwiderlaufen würde, dies zu tun.

§ 287.

Die hohe Denkungsart muß mit der allzu hohen nicht verwechselt werden, dann diese ist fehlerhaft. Wann man sich in wahrer Demut ohne Heuchelei zeiget, so zeiget man sich wirklich als einen großen Geist. Die Stelle des Horaz zeiget das wahre Große in seinem rechten Glanze und hat selbst viel Großes. Ein Richter hat viel neben sich, welche ihn verhindern, strenge gerecht zu sein, die Geschenke nehmen. Es ist daher nicht genug, daß ein Richter selbst nicht Geschenke nehme, er muß auch die andern verhindern, daß sie sich nicht bestechen lassen, und da schadet es nicht, wann er einen deswegen um Amt und Brot bringet, wann er gleich darum für ungerecht, grausam pp. ausgeschrien wird, so ist er doch in der Tat gerecht. Dies fordert eben seine Gerechtigkeit.

§ 288.

Dieser Paragraph hat die mehreste Weitläufigkeit gemacht, wegen einer gewissen Kritik zu Ciceros Zeiten. Viele verwechseln noch die hohe Denkungsart mit dem copioso cogitandi genere. Im Deutschen würde man sagen ein voller Vers oder

eine gedrängte Art zu denken. Manchmal nennt man auch copiose, wann man viele Gedanken gibt, wann sie gleich nicht ebenso zusammengedrängt sind. Es frägt sich, welches von diesen ist erhaben, ist es synonimisch? In manchen Stellen ist es von den Criticis verwechselt worden. Viele sagen, wo man erhaben sein will, muß es heißen quot verba tot pondera. Wir müssen den Grund betrachten, wornach man die Größe der Gedanken beurteilen muß. Ich muß nämlich dem, was ich erhaben denken will, so viel von der rotunden Kürze pp. geben, als ich glaube, daß Leute von großen Seelen Sentimens haben, die von ihren Herzen approbiert werden, als diese Leute bei dieser Materie zu bilden imstande sind, und daß solche Leute vermöge ihres Geschmackes sagen müssen, ich habe recht geschildert. In dieser Regel liegen alle Abwege des Schwulstes. Muß ich also bei dem Erhabenen weitläufig sein?

§ 289.

Wir müssen nicht für den Pöbel schreiben, ja nicht einmal für alle, die auf eine edle Weise denken, ich will hierdurch nicht sagen, daß diese, was ich schreibe, den Worten nach nicht verstehen sollen, nein, sondern sie sind nur nicht imstande, die Schönheiten der Gedanken zu fassen. Die Redensart im Paragraphen templum sibi designare zielet daraus, daß gleichwie sich die alten vates eine abgezeichnete Gegend wählten, worauf sie ihr Augenmerk hatten, wir uns auch nur aus den Menschen die großen Geister auslesen müssen, die zur Erhabenheit aufsteigen können. Diese müssen wieder eingeteilet werden, wie sie beschaffen sind. Einige sind schon zu einer solchen Fertigkeit gelanget, daß sie nicht anders als erhaben denken, wann diese unser obiectum personale sind, so muß der schöne Geist laconismi vere grandis studiosus sein. Denn diese fassen durch wenig Worte den ganzen hohen Inbegriff ihrer Gedanken, und wann wir hier zu weitläufig sind, so bemerkt man einen Unterschied in ihrer und unserer Denkungsart.

§ 290.

Die Rede des Jupiters an den Merkur beim Virgil ist zu merken. Er hält sich zwar etwas bei der Unbilligkeit des

Äneas auf, aber bei seinem Befehle sagt er nur: naviget. Merkur redet dem Jupiter alles treulich nach, daraus ziehet man das Porisma, man müsse alles treulich ausrichten. Das naviget aber läßt er aus, weil er dem Äneas zutraute, daß er es selbst wohl verstehen würde. Darauf läßt Äneas seine Räte zusammenkommen und gibt Ordre; wie kurz diese ist, kann man aus den zitierten Worten sehen, er hätte noch wohl 100 Dinge sagen können, er sagt nicht mehr als dissimulent pp. Hier läßt er weg, auf welche Art und Weise es geschehen solle, weil er voraussetzen konnte, daß sie dieses selbst beobachten würden. Ist aber in diesem templo der größte Teil von solcher Art? Nein.

§§ 291, 292.

Ich kann öfters solche Zuhörer und Leser haben, die ich nur zur zweiten Klasse rechnen kann, die wirklich aus der ersten Klasse sind, denen es aber doch begegnen kann, daß sie sich von einem gewissen erhabenen Gegenstande noch nicht große Begriffe gemacht haben, z. E. von der Religion. Ein großer Herr, der den Nutzen der Marine noch nicht einsiehet, kann hier zum Beispiel dienen; oder es kann sein, daß, wann sie etwas Erhabenes in individuo denken sollen, sie davon entweder gar keine oder doch irrige Begriffe haben. Ein Offizier z. E. kann sich wirklich meritiert gemacht haben, weil aber sein Herr etwas wider ihn hat, so läßt er ihn ohne Belohnung. Diesen darf man nur eine nähere Erklärung geben. Es kann ihnen theoria maioris, es kann ihnen cognitio minoris fehlen, dazu muß ihnen verholfen werden.

§ 293.

Es gibt auch solche, welche zwar noch nichts Erhabenes denken, aber doch eine Anlage dazu haben, und wann sie in gewisse Umstände gesetzet werden, so können sie das Erhabene fassen. Und hier ändert sich der status, bei solchen Leuten muß man ein paar Worte nicht sparen, folglich muß hier copia sein. Cicero hat recht, daß ein Redner bei gewissen erhabenen Gedanken copiam anwenden muß, weil nicht alle seine Zuhörer solche große Geister sind, die die Natur nur alle Jahrhunderte einmal hervorzubringen pflegt.

§ 294.

Die Ursache, warum insbesondere die Tragödien eine gewisse comperativam copiam haben mußten, war, weil sie an den Festtagen gespielt wurden, da man gemeiniglich vorher schon ziemlich gezecht hatte; wollten also die Tragödienschreiber applausum haben, so mußten sie etwas weitläufiger denken, weil sie sonst die wenigsten Zuhörer würden gefaßt haben.

§ 295.

Bei dem Erhabenen muß ich nachdrücklich (körnicht) denken, das ist, es muß in meinen ganz kurzen Worten so viel liegen, daß, wann ich darüber denken will, ich davon fast eine ganze Rede machen kann. Wird aber der erhabenste Gegenstand in der erhabensten Schreibart gedacht, so muß es Relativkürze haben. Die echten Edelgesteine sind kleiner als die böhmischen. Es ist nichts falscher, als daß alles copiose Gedachte erhaben sei; dies ist die schülerhaftigste und frostigste Meinung, und gleichwohl haben ihr viele Critici beigepflichtet. Des Longinus Vergleich des Demosthenes und Cicero, die im Paragraphen angeführt wird, ist sehr artig: er gehet noch weiter und vergleichet den Demosthenes mit dem Blitz und den Cicero mit einem ausgebreiteten Feuer. Doch müssen wir bemerken, daß Longin als ein Grieche diese Vergleichung gebraucht, den Demosthenes noch mehr zu erhöhen.

§ 296.

Wir haben also erkläret, was nachdrücklich und nachdenklich heiße. Dies ist dem Erhabenen per eminentiam eigen. Allein so würden ja alle Schönheiten bei dem Erhabenen angewandt werden müssen. Ja dieses ist eben die Beschaffenheit großer Dinge, daß man sie nicht für kleine Dinge ansehe, sondern sie mit gehöriger Anwendung der Kräfte traktiere. Ich muß nie bei dem Schönen ins Kriechende fallen. Bei dem letzten Willen eines Vaters an seinen Sohn schickt sich kein Scherz, doch darf ich auch eben nicht gleich ins Erhabene steigen. Habe ich aber die wichtigsten Gegenstände gewählet, so muß ich sie auch auf das allernachdrücklichste zeigen. Aus der Stelle des Cicero

im Paragraphen kann es gut bewiesen werden. Scävola sagt, große Leute würden mit dem Crassus nicht eins sein können, viri ornati und graves sind die, die da wissen, was zur praktischen Wahrheit gehöret und welche den Dingen gemäß handeln. Hieraus läßt sich begreifen, warum sie nicht mit dem Crassus eins sein können; kann z. E. jemand wohl weitläufig von seinen Meriten schreiben, wann er ein vir gravis ist, so muß er nur kurz davon handeln.

§ 297.

Man nannte starke Gedanken sonst auch validas, allein es wird jetzt mit einem conceptu adhaerenti gebraucht, daß man diese Benennung nicht anders als mit Verachtung ansehen kann. Eigentlich ist sie ein Lob. Betrachten wir alle anderen Benennungen, die mit dem sublimo für synonimisch gehalten, so sind sie nicht dem Erhabenen überhaupt eigen, sondern nur einem besondern Grad dessen. Daher ist es nicht zu raten, diese als synonimisch angegebenen Benennungen zu brauchen.

§ 298.

Hier handeln wir von der Einschränkung der Gedanken, und nachher werden wir auch die Fehler derselben zeigen. Ich kann meinen Reichtum auf eine doppelte Weise zeigen, einmal wann ich alle meine Schätze gleichsam in ihrem Brennpunkte zeige und es dem Zuhörer und Leser selbst überlasse, alles auseinander zu wickeln. Dies ist die oberste Klasse. Öfters aber ist es nötig, daß ich meine Gedanken ziemlich explicite vorstelle; dies ist aber schon ein niedriger Grad des Erhabenen; und die Regel, wer viel ambages macht, schreibt erhaben, ist daher sehr falsch. Dies ist die leichteste Art in den Schwulst zu fallen. Soll ja diese Weitläufigkeit statthaben, so muß es meiner Zuhörer wegen geschehen, welche mich sonst nicht fassen würden, und es muß also nur im Notfalle geschehen. Der Gedanke sursum corda würde vielleicht allein eine Gemeinde, die sich eine Stunde lang im Gebete zu Gott gewandt, aufmuntern können. Wo ist aber eine solche Gemeinde? Daher ist es nützlich, wann der Prediger dies weitläufig ausführet.

§ 299.

Gesetzt, das ganze Erhabene hätte 1000° und ein gewisses erhabenes Thema, darüber ich denke, sei 600°, so sind die Thema unter 600° zwar magna sed minora, hingegen die über 600° sind specifice maiora sc. themate meo. Das Kleinere wird vom Größeren verdunkelt; bringe ich nun in der Ausführung lauter solche Sätze an, die über 600° sind, so wird man mein Thema davor nicht erblicken können. Wir müssen also unser Thema nicht mit solchen Amplifikationen begleiten, noch mit solchen, die seiner Größe nicht gemäß sind, sonst kann es nicht obenan zu stehen kommen.

§ 300.

Die Rede des Cicero pro Milone gibt uns die heimliche Regel: Wann wir etwas Erhabenes in Gedanken ausdrücken wollen, uns auch selbst zu fragen, ob wir auch dem Erhabenen gemäße Ausdrücke in unserer Gewalt haben, ob wir Munterkeit, Dreistigkeit usw. genug haben werden, um die Elokution gebührend zu verrichten. Kann dieses nicht sein, so müssen wir unseren Gedanken nicht solches Feuer geben. Bei der Rede pro Milone ist es dem Cicero so gegangen; dies kann uns zur Warnung dienen. Longin als ein Heide erhob den Ausdruck Moses: Es werde Licht, und es ward, als das Erhabenste und Größte; dies ist aber gleichsam nur der Positivus; das letzte Wort Christi τετελεσαι ist gewiß uns Christen noch weit größer, und der letzte Gedanke aus dem Briefe Pauli an die Korinther gehet auf die Ewigkeit. Kann er wohl größer sein? Mancher wird hierbei vielleicht nichts denken können, allein es fehlet ihm auch gewiß die Kenntnis, die Paulus doch billig voraussetzen könnte.

§ 301.

Hier kommen wir auf den letzten Charakter des Erhabenen. Man darf nicht glauben, daß man hier Dinge setzen müsse, die man nur mit halben Augen betrachten darf, um zu sehen, daß sie wahr sind; das Erhabene muß der Denkungsart großer Leute proportioniert sein, und deswegen kann es nicht anders sein, als daß es niederen Leuten, ja auch schon Edeldenkenden

ungewöhnlich und unwahrscheinlich vorkommt; und der schöne Geist muß es ihnen daher, wenn er für sie denkt, durch weitere Ausführung begreiflich machen. Ein schön und erhaben Denkender hat insbesondere zwei Arten, sich auszudrücken: 1. Für die erhabenen großen Geister denkt er hoch. 2. Läßt er sich zu niedrigen herunter und macht ihnen seine Schönheiten faßlich.

§ 302.

An dem im Paragraphen angeführten Ausspruch des Pompejus hat sich Balzer gestoßen; er behauptet, es sei ein offenbarer Widerspruch darin, dann wann er gestorben wäre, so hätte er ja nicht reisen können. Dies ist lächerlich. Pompejus' Gedanke will nichts mehr sagen als: Es ist eine moralische Notwendigkeit, ich muß reisen, ob ich dabei nun leben oder sterben werde, das lasse ich dahin gestellet sein; einen weiteren Kommentarium muß ich darüber nicht machen. Das andere Exempel, das im Paragraphen angeführt wird, den Satz des Cicero, daß ein Armer so vergnügt leben könne, daß er mit keinem lasterhaften Könige tauschen würde, haben nicht allein die Philosophen scharfsinnig und gründlich für den Verstand, sondern es haben es auch so viele, unter andern Addison, für das analogon rationis getan, daß wir ihn für vollkommen ästhetisch wahr halten können.

§ 303.

Wer erhaben denken will, muß nicht dunkel denken, ob ihn gleich nicht jeder versteht, für den er nicht denkt. Relativa und absoluta perspicuitas muß nicht verwechselt werden. In Virgils Versen ist nichts Dunkles, aber man muß selbst eine große Seele sein, wenn man ihre Schönheiten fassen will.

§ 304.

In der im Paragraphen angeführten Stelle Virgils könnte man mit Recht die größte Dunkelheit erwarten, da er die Sibille auftreten usw. Allein man wird finden, daß, wann uns nur die Historie bekannt ist, uns in dem Orakel nichts dunkel sein wird. Es durfte nur in Absicht auf den Äneas dunkel sein.

§§ 305, 306.

Das Erhabene muß so stark auf die Zuhörer oder Leser wirken, daß sie ganz außer sich selbst gesetzt, und es zu empfinden scheinen. In § 306 sind zwei Begebenheiten des Cäsar angeführt, wo man eine ungemeine Überredungskraft findet. Durch das einzige Wort „Quirites" besänftigte er die aufrührerischen Soldaten; er stellte ihnen dadurch vor, daß sie sich aller ihrer vorigen Verdienste erinnern möchten usw., allein man würde das Erhabene sehr erniedrigen, wann man diese Begriffe auseinanderwickeln wollte. Wann ein König seinem Minister nur eine saure Miene gibt, so wird dieser lange nachdenken, was er verbrochen habe; und es wird weit mehr Nachdruck haben, als wann er ihm sein Verbrechen weitläufig erklärte. Doch ist es öfters nötig, einige Gründe anzuführen; und deswegen kann ich behaupten, daß die Commentarii des Cäsar erhaben geschrieben sind.

§ 307.

Pollio Asinius meinte, daß in den commentariis Caesaris vieles erdichtet sei; ob nun dieses zwar den Ästhetiker nicht angehet, so finden wir doch nicht, daß er etwas Unwahrscheinliches behaupte, und wir müssen sagen, daß er ein großer Mann sei, ob er gleich für sich nur tenuiter denkt. Es war zwar sein Thema, sich als einen großen Mann zu beschreiben, allein er hat es doch so wohl zu verbergen gewußt, daß man große Gedanken von ihm bekommen muß. Cicero selbst erklärt dieses Buch für erhaben. Das Erhabene kann keine Weitläufigkeiten und ambages haben, wann es uns aber überredet, so ist es erhaben genug.

§ 308.

Endlich kommt es darauf an, daß man dem Erhabenen das Leben geben könne. Dieses nennt Longin παθος enthusiasticon. Wer erhaben schreiben will, muß nach der proportionellen Größe des Thematis zu rühren wissen. Sollte uns die Stelle im Curtius, wo er beschreibt, wie der erstochene Darius sich in

seinem Blute wälzet?[1]) Möchte man nicht, wann man zugegen gewesen wäre, den Bestus selbst wieder ermorden.

§ 309.

Es begegnete dem Virgil, daß er nicht zurück konnte, da er sich einmal zu weit gewaget. Der Hauptcharakter des Äneas war pius; nun sollte er ihn beschreiben, wie er sehen muß, daß sein Vaterland von Feinden erstiegen wird, er kommt gesund heraus und ist in den höchsten Grad der Tapferkeit und Wut gesetzet. Er mußte aber doch nicht immer so bleiben, sondern seine Hitze mußte notwendig gemäßigt werden. Wie sollte nun dieses geschehen? Virgil läßt dieselbe auf ein obiectum indignatum fallen, nämlich auf die Helena, die er erstechen will, wobei dieselbe schon ziemlich verrauchet. Da aber dieselbe doch noch zu groß war, so war es ein dignus vindice nodus, um einen Gott auftreten zu lassen. Venus zeiget sich ihm so prächtig als sonst niemals und besänftigt ihren Sohn. Dieses müssen wir merken, um Fehler zu verhüten. Das Hohe liegt einem großen Geiste schon in der Natur. Das, was wir anführen, dienet nur dazu, daß ein solcher weder sinke noch in den Schwulst falle. Ein junger Baum schießet von selbst in die Höhe, nur muß ihn der Gärtner beschneiden, damit er nicht zur Seite auswachse und krumm werde.

Zweiundzwanzigste Abteilung.

Die dem Erhabenen entgegengesetzte Fehler.[3])

§ 312.

Wir haben in der vorigen Abteilung das Erhabene kennen gelernt und wir haben gesehen, daß man erhaben denkt, wann man von den Gegenständen aus der obersten Klasse der Dinge, und zwar so denkt, daß man beständig ihrer Würde, ihrer Sitten, ihrer heroischen Tugend, die sie allezeit zur Führerin haben,

[1]) Hier fehlen in der Handschrift offenbar die Worte „nicht rühren“.

[2]) Die §§ 310, 311 fehlen.

[3]) Am Rande steht vitia sublimi opposita, ist die lateinische Übersetzung.

und ihrer Erhabenheit, die ihnen besonders eigen ist, gemäß gleich und ähnlich denkt. In dieser Abteilung wollen wir einige Fehler näher betrachten. Wir sahen im § 276, daß es die dritte Art des Kriechenden sei, wann man wider die Gesinnungen Edeldenkender anstößt. Hier zeigt sich die vierte Art, wann die Gedanken kleiner als die erhabenen Gegenstände sind; dahin gehöret, wann man Helden mit Personen aus der mittleren Klasse oder gar aus der niedrigen vergleicht. Dahin gehören besondere Umstände bei erhabenen Begebenheiten, welche man weglassen muß, wann man an die Begebenheiten denkt. Die Alten scheinen öfters in diesen Fehler gefallen zu sein als die Neueren. Man kann die häufigen und weitläufigen Beschreibungen der Schmausereien beim Homer und die Beschreibung des Feueranschlagens beim Virgil dahin zählen; diese Begebenheiten hätten unter so viel großen wegbleiben sollen.

§ 313.

Man könnte noch zu dieser vierten Gattung des Kriechenden die Gedanken zählen, dabei der schöne Geist sich nur etwas Kleines denkt. Dahin gehören alle Arten der Gleichnisse, die man von den Tieren hernimmt und womit man seine Helden oder ihre Begebenheiten in Vergleichung setzt; wann wir als Philosophen über diese Sache denken, so hat auch der niedrigste Bettler noch einen unendlichen Vorzug vor einem Tiere, und man würde immer besser tun, wann man die Handlungen seines Geistes zum Vergleichen wählte als die Tiere. Die Alten hatten die Staffeln der Dinge noch nicht gehörig unterschieden, und wann sie auf die Gleichnisse mit Tieren fallen, so ist es ihnen zu vergeben; allein jetzt, da man mehr gedacht und den Geschmack mehr ausgebessert hat, muß man hierin den Alten nicht nachahmen. Sie begingen einen Fehler, den sie nicht merkten, wir aber müssen die allzu merklichen Unähnlichkeiten in den Gleichnissen vermeiden.

§ 317.[1])

Wann man sogar wider die Würde und die Sitten verstößt und seine erhabenen Personen kaum so denken läßt wie unge-

[1]) Auf § 313 folgt § 317.

fähr schlechte und rechte Personen denken würden, so fällt man in eine neue Gattung der vierten Art des Kriechenden. Ovid ist in seinen Verwandlungen sehr oft in diesen Fehler gefallen. Schon Horaz befiehlt, daß der Held in Toga anders reden solle als der Knecht aus der schlechten Hütte.

§ 318.

Es ist sehr leicht, bei der Betrachtung des Erhabenen in eine neue, in die vierte Art des Schwulstes zu fallen; die dritte sahen wir in § 279. Hier nimmt man sich vor, erhaben und gar nicht klein zu schreiben und denkt seine erhabenen Sachen auf eine unrechte Art; die Gedanken werden, wann man sie zergliedert, Schatten, Rauch, Nebel. Man vergißt sich, indem man glaubt, man könne nicht mehr schwülstig werden, man müsse groß sein. Das Letzte ist wahr, man muß groß sein, aber nicht aufschwellen. Dies ist leicht möglich; man hat sich den Satz gemacht, wer erhaben denkt, denkt schön und man hat ihn fälschlich umgekehrt, wer schön denkt, denkt erhaben.

§ 319.

Die Regel, wer schön denkt, muß erhaben denken, ist eine Quelle, daraus die mehresten Gelegenheiten zu diesem Schwulste entstanden sind. Weil man einmal glaubte, alles Schöne müßte erhaben sein, und weil man sich überredet, alles, was gekünstelt voller Blumen und voller Zierarten sei, sei schön, so glaubte man auch, diese beblümten Gedanken wären in der Tat erhaben. Es ist klar, daß, da der erste Satz falsch ist, auch das Beblümte nichts zum Erhabenen beiträgt. Barclaius ist vor andern sehr stark in diesen Fehler gefallen und Lohenstein in seinem Arminius nicht minder. Kindern kann dies Flittergold gefallen, Männer lassen diese glänzenden Schönheiten fahren.

§ 320.

Man hat einen wahren gegründeten Satz, wer erhaben denkt, denkt zuweilen außerordentlich kurz und äußert zuweilen einen großen Vorrat von Gedanken. Diesen Satz hat man wieder simpliciter umgekehrt und gesagt, wann ich recht sehr kurz

denke, denke ich erhaben, oder wann ich recht sehr ausschweifend weitläufig denke, denke ich erhaben. Daher entstehen nun die Arten des Schwulstes derer, die sich wie die Orakel ausdrücken wollen, oder solcher, die nach der Art des Trimalcios beim Petron mit Worten und Namen spielen, damit sie erhaben scheinen mögen. Hierher gehöret das Sprichwort: Es ist besser nichts als wenig sein. Hier ist nichts Erhabenes, wann man es auseinandersetzet, ob es gleich kurz gesagt ist. Und ebenso ist es mit dem anderen Satze. Wer sehr weitläufig denkt, denkt erhaben; es ist nicht allezeit wahr. Man sehe den Florus nach, ob er bei seiner Weitläufigkeit oder bei seiner Kürze erhaben gedacht hat.

§ 322.[1])

Es ist ein wahrer Satz: Der schöne Geist denkt niemals von Dingen, die auch nicht einmal eine absolute Größe haben, und wer erhaben denken will, der denkt von den erhabensten Gegenständen. Hieraus macht man aber den falschen Satz: Wer von den erhabensten Gegenständen, von Gegenständen aus der obersten Klasse der Dinge denkt, der denkt erhaben. Dieser Satz ist so falsch als es nur möglich ist, ob ihn gleich selbst Longin zu den Regeln des Erhabenen zählet. Daher kommt der Fehler, daß wir glauben, alles, wovon wir denken, muß erhaben sein, und dann wollen wir das Erhabene noch höher als erhaben machen. Es kann ein Umstand kommen, wo ich von einem Bedienten reden muß; wann ich ihn auch erhaben denken will, so verfalle ich gewiß in den Schwulst dieser Art. Der Prinz von Cendo tadelte einmal auf eine feine Art einen seiner Bedienten, der immer von seinem Herrn Vater und seiner Frau Mutter redete und überhaupt von seiner Familie immer mit einem gewissen Schwulst sprach. Er gab nämlich in Gegenwart dieses Bedienten folgenden Befehl: Mein Herr Jäger, gebe er doch Befehl an meinen Herrn Kutscher, daß er meine Herren Pferde vor meine Madame Kutsche spanne; er wollte hierdurch anzeigen, ein Bedienter müsse nicht von den Seinigen im Schwulste reden. Hierbei können wir uns erinnern, daß wir

[1]) Auf § 320 folgt in der Handschrift § 322.

uns niemals über die innere Größe unseres Gegenstandes erheben müssen.

§ 323.

Es ist wieder eine wahre Regel: Wer erhaben denkt, denkt so, daß es über den Begriff gewisser Leute gehet, und ihnen zu hoch ist. Allein wann man diese Regel also umkehret: alles, was den Leuten zu hoch ist und über ihren Begriff gehet, ist erhaben, so ist sie falsch. Wann diese Regel wahr wäre, so müßten alle alten Ritterbücher, so müßten Amadis und Roland, die Cervantes so lächerlich gemacht hat, sehr erhabene Schriften sein. Man hat' dem Ovid die Beschreibung des Ochsen im dritten Buche der Verwandlungen sehr übel genommen, und das mit Recht; nach dieser Regel aber ist sie erhaben, weil sie allen Glauben überschreitet. Petron schon belacht es, daß gewisse Sätze darum erhaben sein sollten, weil sie aus der entferntesten Welt sind.

§§ 324, 325.[1])

Es ist ebenfalls ein sehr wahrer Satz: Wer erhaben denkt, ist nicht immer allen Leuten klar und faßlich genug; wann man ihn aber umkehrt und sagt: was recht dunkel ist und die Augen blendet, ist erhaben, so wird er sehr falsch. Man kann bei diesem umgekehrten Satze sehr leicht in das Galimathias fallen. Es sind viel Skribenten hier gescheitert, wann sie über gewisse kurze Worte, die schon erhaben waren, Erklärungen machten und sie noch mehr erheben wollten. Statius und Lukan dienen uns im Paragraphen zum Exempel. Lukan umschreibet hier die bekannte Rede Cäsars an einen Steuermann: sei guten Mutes, du schiffest den Cäsar, in einer langen Rede, die über 10 Verse ausmacht. Ist es wohl wahrscheinlich, daß Cäsar mitten im Sturme eine so lange gekünstelte Rede halten wird? Und welch ein übertriebener Ausdruck! Cäsar sagt: Es ist ein Unglück für mich, wann ich erstlich dann erhöret werde, wann ich schon gewünscht habe.

---

[1]) § 325 ist in der Handschrift auf dem Rande, neben dem Paragraphen erwähnt.

§ 326.

Ferner ist es ein wahrer Satz: Wer erhaben denkt, sucht so stark zu überreden, daß er alles mit sich fortreißt und alles klar wird. Daraus macht man die falsche Regel, wer recht überredend denkt, der denkt erhaben. Man kann erhaben denken und reden, und die Überzeugung fällt öfters doch weg. Wir dürfen die Exempel nicht weit suchen. Niemand wird den Wahrheiten des Christentums das Erhabene absprechen, allein die Erfahrung lehret, daß sie nur allzu oft keine Überredung bewirken.

§ 327.

Dieser Satz ist wahr. Einige erhabene Gedanken reißen mit sich fort und sind in der Entzückung und sozusagen in der Raserei gedacht; wann man ihn aber umkehrt und sagt: je rasender man denkt, desto erhabener ist es, so ist der Satz nicht richtig. Man hüte sich davor, es ist leicht, in dies Übel zu fallen. Es kann auch noch diese böse Folge daraus entstehen, daß man bei gewissen Umständen Spitzfindigkeiten häuft, wo sie doch gar nicht hingehören, und anstatt Betrübnis zu erregen, Lachen erwecket.

Dreiundzwanzigste Abteilung.

Erweiternde Argumente.

§ 329.

Wir beschrieben § 26 ein Argument in der Ästhetik durch eine Kenntnis, die den Grund von einer anderen Kenntnis in sich enthält. Insofern nur eine Kenntnis eine andere größere macht, den Hauptsatz weitläufiger darstellt, insofern ist sie ein erweiterndes Argument. Diese erweiternden Argumente tragen zu der Größe des Hauptsatzes viel bei, denn sie stellen ihn in mehrerer Größe und Würde dar. Man merkt aber wohl, daß es nur eine wahre Größe sei. Es gibt eine gewisse falsche Größe, die nur ein Schwulst ist und die man sonst auch meteorum zu nennen pflegt, dazu muß ein erweiterndes Argument nichts beitragen, sonst verliert es alle Schönheit.

§ 348.[1])

Wann man statt eines Begriffs sehr viel andere setzt, dabei man die Sache in einer großen Verschiedenheit denken kann, so macht man einen Synathroismum. Die Wirkung dieser Figur ist, daß daraus eine größere Würde und ein mehrerer Reichtum im Hauptsatze entstehet. Diese Figur beobachtet Cicero sehr stark in der Rede für das manilische Gesetz.

§ 349.

Die Parrhesie ist zwar unter den erweiternden Argumenten noch immer am meisten beobachtet worden. Allein man hat auch disputieret, ob sie auch eine Figur ist. Sie bestehet darin, daß man eine Sache als wichtig verstellet und eine Art von Wankelmut blicken läßt, ehe man sie heraussagt und sie endlich doch sagt. Der Zuhörer glaubt, daß es wirklich eine Sache von Wichtigkeit sein müsse, weil man sonst nicht anstehen würde, sie herauszusagen. Wann man ausmachen will, ob sie eine Figur sei, so beurteile man sie nach der Erklärung, die wir oben gaben: Der schönste Teil in einem schönen Ganzen ist eine Figur. Insofern nun in einer schönen Periode einer Rede oder eines Gedichtes eine solche Stelle kommt, wo ich anstehe, etwas zu sagen und es endlich doch sage und hierdurch die Sache recht wichtig darstelle, ist dies eine besondere Schönheit, und in diesem Ganzen der Periode das Schönste, folglich eine Figur. Sinon bei dem Virgil bedienet sich dieser Figur mit großer List, er erreicht seine Absicht und erreget die Neugier der Trojaner, indem er seine Rede so an sich haltend führet, daß sie daraus auf wichtige Dinge schließen.

§ 351.[2])

Den Ausruf zählet man zu den pathetischen oder auch zu den bewunderten Figuren. Diese werden allezeit da nur gebraucht, wo es die Wichtigkeit und Würde der Sachen erfordert. Sie erregen die Aufmerksamkeit. Bei Kleinigkeiten muß man dieses soviel als möglich zu vermeiden suchen. Und wann

[1]) §§ 330—347 fehlen.
[2]) § 350 fehlt.

Virgil von dem Landleben einen Ausruf braucht, um es vergnügt darzustellen, so merke man, daß das Landleben nicht lauter kleine Seiten hat, sondern daß es auch wirklich von schönen Seiten dargestellt werden kann.

Vierundzwanzigste Abteilung.

Die absolute ästhetische Wichtigkeit.

§ 352.

Wir haben oben von der ästhetischen Größe und Würde gehandelt. Wir fanden, daß einiges hierbei auf die Gegenstände, von denen man denkt, ankomme, anderes auf den schön Denkenden. Der schöne Geist muß einen schönen Verstand und ein gutes Herz haben. Er muß die Kräfte haben, die Sache schön darzustellen, er muß sie aber nicht nur als ein bloßes Vermögen, das ihm angeboren worden, besitzen. Er muß eine Fertigkeit besitzen, die Sachen, die er schön denken soll, wahrhaftig groß zu denken. Wann ein bloßer Gelehrter, der sich nie von seiner Studierstube entfernet, eine Lobrede auf einen großen General halten sollte, so würde er sich wohl prüfen müssen, ob er eine Fertigkeit habe, die Sachen groß genug zu denken. Sein Verstand muß nicht allein in der Anlage gut sein, er muß auch seinen Vorsatz glücklich ausführen können.

§ 353.

Wir sagen zwar, ein Gegenstand, von dem schön gedacht werden soll, muß eine absolute ästhetische Wichtigkeit haben, nur stelle man sich diese Wichtigkeit nicht übertrieben vor, wie Cicero mit den Stoikern seinen Weisen so vorstellet, daß er kein Mensch mehr bleibt. Der schöne Geist muß nur die Gesinnung des Gemüts haben, Dinge zum Denken zu erwählen, die nicht niederträchtig sind, sie dürfen aber nicht erhaben sein.

§ 354.

Die Wichtigkeit, von der wir hier reden, bestehet nicht darin, daß man alles so schildern soll, wie man einen alten Mann

in seinen Amtsgeschäften abbildet. Es kann Fälle geben, wo man eine solche Wichtigkeit zeigen muß; allein sie sind doch schon sehr besonders. Die Wichtigkeit bestehet auch nicht darin, daß die Gegenstände finstere und mürrische Bilder vorstellen; dies sind finstere und heulerische Abschilderungen. Ein junger Mensch kann in gewissen Umständen ernsthaft sein und muß es auch sein. Darin bestehet die wahre Wichtigkeit der Dinge, auf welche man sehr genau sehen muß. Lucilius tadelte den Ennius, daß er nicht wichtig und ernsthaft genug in seinen Satiren sei, und Horaz tadelte eben dieses am Lucilius.

§ 356.[1])

Bei dieser Lehre von der Wichtigkeit der Sachen müssen wir einen Fehler bemerken, der zu unseren Zeiten Mode wird. Man will aufgeweckt schreiben; dies ist ganz gut und es kann geschehen, ohne daß die Wichtigkeit der Sachen verletzt wird, allein man unterscheidet das Aufgeweckte und Lustige nicht mehr. Wann man einmal in diesen Fehler verfallen ist, so kann man sehr leicht wichtige Dinge ohnen allen Grund lächerlich machen. Lukrez, der im dritten Buche über die Unsterblichkeit der Seele und den Tod spottet, kann uns zu einem Beispiel dienen. Er spielt gleich zuerst mit dem Worte animans, er leget diesen Namen auch der menschlichen Seele bei und setzet sie sodann mit den andern Seelen, von denen man nur obenhin zu urteilen pflegt, in eine Klasse. Er hält die ganze Seele für eine Kleinigkeit, und vernünftige Leser muß er doch erst überzeugen, ehe sie lachen. Im folgenden sucht er einige Scheingründe für seinen falschen Satz auf, und bei diesen Gründen freuet er sich ganz außerordentlich. Dieses alles streitet wider die absolute Wichtigkeit und Würde. An diesem Fehler ist nur allzuoft die unvorsichtige Wahl eines Satzes Schuld, welcher entweder über oder unter dem ästhetischen Horizont ist, und wann er alsdann doch vergnügt vorgestellt werden soll, so fallen die meisten auf unanständige Kleinigkeiten. Und es scheinet überhaupt der Fehler unserer Zeit zu sein, daß man sich ein-

---

[1]) § 355 fehlt.

bildet, die strenge Wahrheit könne nicht anders als schläfrig vorgetragen werden. Deshalb müsse man immer etwas Lustiges mit untermischen, um die Aufmerksamkeit zu erhalten; und hierdurch verstößet man gemeiniglich wider die Würde und Wichtigkeit der Sachen.

§ 357.

Es ist jetzt Mode geworden, in Zueignungsschriften mit den Gönnern, an die sie gerichtet sind, zu scherzen. Wir tadeln es nicht ganz, allein man hat dabei die größte Behutsamkeit vonnöten. Wann man einen Gönner sehr wohl und gleichwie Virgil den Mäcen gleichsam von allen Seiten kennet, so kann wider einen Scherz in einer Zueignungsschrift nichts gesagt werden; allein wann man einer vornehmen Person, mit welcher man nicht so genau bekannt ist, schreibet, so muß man das Scherzen unterlassen, weil uns sonst der Vorwurf mit Recht gemacht werden kann, daß wir von wichtigen Dingen unanständig klein denken.

§ 358.

Es ist nicht zu verachten, wann auch schlechte Leute von einem berühmten Manne gut urteilen, aber es bleibt doch immer eine Kleinigkeit, daß sich Demosthenes innerlich erfreute, wann die Wasserträgerinnen sagten: „Dies ist der große Demosthenes." Wann solche Urteile einige Wichtigkeit haben sollen, so müssen wir sehen, von wem und wo sie gefället werden, ob es von einer ganzen Versammlung oder nur unter guten Freunden geschehe.

§ 359.

Es gibt gewisse Leute, die sich schöne Geister nennen, unter deren Hände aber kein edler Mensch gern geraten will. Dies sind diejenigen, die man das kriechende Ungeziefer des Helikon oder den Auskehricht des Parnaß nennt, und die man auch Musenzwerge nennen könnte. Es sind schöne Geister, die, wovon sie auch nur denken, klein denken, und die unter ihrer Feder und unter ihrem Pinsel alles klein machen, die, wann sie von den Siegen Friedrichs denken sollten, wie von Kinderspielen denken würden. Diese Nation auf dem Parnaß ist von einer

doppelten Art; die eine Art gleichet den Einwohnern in Liliput; sie scheint zum Kleinen geboren zu sein, sie kann sich auch niemals groß machen, und man kann sie auf einmal darniederschlagen. Sie ist bloß des Auslachens würdig. Die andern verdienen mehr Mitleiden, sie sind wirklich in der Anlage groß, aber sie sind durch Zeit und Ort verderbet worden, und der Geschmack des großen Haufens, den sie annehmen müssen, hat sie mit dahingerissen. Man kann zu diesen letzten den Rabanus Maurus, einen Erzbischof zu Mainz, zählen, einen Mann, der wirklich viel Wissenschaften besaß und sehr rechtschaffen gesinnt war; er hat gute Gedanken in Versen aufgesetzt, die er aber in Form eines Kreuzes oder eines Engels verfertigt. Den Abälard könnte man auch hierher zählen; wer seine Briefe an die Eloise lieset, bedauert ihn, wann er ihn in anderen Sachen mit dem Strome fortschwimmen siehet.

§ 360.

Der schöne Geist muß nie läppisch denken, dies ist eine allgemeine Regel; er darf auch nur studiert haben und ein gutes Herz besitzen, so wird er diesen Fehler vermeiden. Die alten Dichter und Redner waren schon darin eins, Gelehrsamkeit und Tugend müsse ein schöner Geist durchaus besitzen. Horaz sagt, wer das wahre Weise im Schönen erhalten wolle, müsse die sokratische Philosophie verstehen, und hierzu gehöret besonders die Moral. Wann die Gelehrsamkeit fehlet, so fehlet die Materie zum Schönen, wann auch sonst die Form gut sein würde.

§ 362.[1])

Die Alten setzten schon zu den Regeln, die der schöne Geist kennen muß, sehr weidlich hinzu, daß er insbesondere die Seele gut kennen müsse, dann wann ihm die Psychologie unbekannt ist, so wird er gewiß allenthalben eine große Unwissenheit blicken lassen, die ein Kenner sogleich wahrnehmen wird. Sie hielten es für schlimm, wann man ein Redner und überhaupt ein schöner Geist sein wolle und doch kein rechtschaffener Mann

---

[1]) § 361 fehlt.

sei. Das Verstellen ist nicht allemal hinreichend, diesen Charakter zu behaupten, und es werden immer noch einige Leute sein, die unsere geheime Art zu handeln wissen, welches unsern Beifall schon sehr verkleinern wird.

§ 363.

Wann ein schöner Geist den wahrhaftig guten Beifall erhalten will, so muß er sein Herz zu allererst über das Pöbelhafte erheben, sodann sich über die niedrige Art zu denken, schweigen und die Art zu denken und zu handeln eingehen, nach welcher Leute von der mittleren Gattung der Menschen zu denken und zu handeln pflegen. Wann man sich in diese Fassung setzet und dann auf die Handlungen der Welt Achtung gibt, so ist es auch leicht nach der niedrigen Art zu denken, wann man sich in derselben ausdrücken will, und man wird sich weit leichter in das Erhabene wagen können, als wann man dies Mittlere noch nicht kannte.

Fünfundzwanzigste Abteilung.

Die ästhetische Großmut im Verhältnis betrachtet.

§ 364.

Wir betrachten die Großmut hier nicht, wie sie ein bloßes Vermögen in dem schönen Geiste sein muß, sondern wie jetzt eben in ihm beschaffen sein muß, da er nun wirklich schön denken will. Sie hat ihre Grade. Die kleinste Großmut könnte man die nennen, wann man eine von den Kleinigkeiten (die doch nicht unwürdig sein muß), welche nahe an das Feld des Niederträchtigen und der Narrenspossen grenzen, denken wolle. Der schöne Geist, der diese Kleinigkeit jetzt denkt, kann vielleicht das Vermögen haben, daß er bis zum heroismo aufsteigen kann, nur jetzt muß er dasselbe unterdrücken, um von dieser Kleinigkeit anständig zu denken. Es ist auch mehr zu wünschen, daß ein Edeldenkender sich an diese Kleinigkeiten mache als ein anderer, denn es wird ihm weit leichter werden, Niederträchtigkeiten zu vermeiden.

§ 365.

Es wird selten einen Kopf geben, der die schöne und logische Denkungsart zugleich zwingen könnte, denn die eine hänget von den unteren und die andere von den oberen Erkenntniskräften ab; es sind also ganz verschiedene Kräfte, die zu einer Fabel und zu einer Demonstration erfordert werden.

§ 366.

Es gibt gewisse runzliche Stirnen, die einen jeden, der niedrig und scherzhaft denkt, gleich für liederlich halten und unter die Musenzwerge setzen. Das Scherzen ist ohne Zweifel erlaubt, allein es hat sehr schwere Regeln und gehöret ganz allein in die niedrige Denkungsart. Man wird schon bemerken, sobald man in die mittlere Denkungsart übergeht, daß es unanständig oder doch sehr gezwungen scheinet. Einem Manne, der in seinen Amtssachen beschäftigt ist, wird kein Scherz kleiden, und die Amtsverrichtungen gehören doch gemeiniglich zu der mittleren Art der Gegenstände. Die buntgemischte Schreibart, welche zu den Zeiten des Vavassors in Italien einriß, und dawider er schrieb, sinkt sehr in das Unanständige.

§ 376.[1])

Einige Lehrer der Scherze sind oft gar zu leichtsinnig gewesen, daß sie im Scherze auch sogar das Christentum nicht geachtet haben. Das ist zuviel, ob man gleich nicht so mürrisch sein darf, zu glauben, daß das Christentum alle Scherze verwerfe. Diejenigen, die ihren mürrischen Satz zu behaupten den Spruch Pauli Eph. 5 anführen, beweisen nur, daß wir die Scherze vermeiden sollen, welche Christen nicht anständig sind und dies ist gleichsam die Erklärung, die Paulus von dem Worte *μοϱολογια* gibt, er sagt vielmehr, suchet *ευχαϱισιαι* ein liebreiches Wesen, und dieser Satz stimmet sehr wohl mit einer gereinigten Vernunft überein. Man erwäge die Schwierigkeit sehr, die sich bei den Scherzen finden; sie gefallen, und dies wollen auch diejenigen gerne haben, welche nicht dazu geboren

[1]) §§ 367—375 fehlen.

sind, und sie zwingen sich dazu, ob es ihnen die Natur gleich versagt hat.

§ 377.

Es ist nirgends so leicht in Zoten zu fallen und überhaupt wider die Regeln des schönen Denkens zu verstoßen als bei den Scherzen. Man will witzig sein und ziehet Niederträchtigkeit dazu herbei: Man will sich über gewisse Leute mokieren, man will dies bis zum Scherze treiben und acute dicta sagen, und man wird dabei kalt. Man will über geistliche Dinge scherzen und macht alsdann das Wichtigste zu Kleinigkeiten. Man gehet sogar bis auf die elenden Umstände gewisser Personen, daran sie nicht schuld sind. Alle diese Scherze zieren den schönen Geist gar nicht. Will man über eine boshafte Seele oder über eine solche Tat spaßen, so ist dies eine viel zu leichte Strafe dafür. Fällt man auf Scherze, die nicht aus unserem Gehirn entsprossen sind, sondern von unseren Geliebten oder Freunden oder Vorfahren herkommen, so wird man lächerlich. Sonderlich muß man sich hüten, daß man nicht gegenwärtige Personen mit Scherzen angreift, denn dadurch kann man manchmal übel abgeführet werden. Insbesondere mache man gute Freunde niemals dadurch lächerlich; man macht sich dadurch den Gesellschaften verhaßt, und ein jeder wird schließen, daß man andere noch weniger schonen werde, wann man seine eigenen Freunde nicht schont.

§ 378.

Man muß sich wundern, wie Cicero von manchen Sachen so zuversichtlich spricht. Es ist nichts leichter, sagt er, als einen guten und schlimmen Scherz voneinander zu unterscheiden, denn der gute Scherz wird immer zur rechten Zeit angebracht. Es ist schwer zu bestimmen, wann diese rechte Zeit ist. In der Theorie ist es endlich noch auszumachen, aber in der Ausübung ist es schwer. Vielleicht geht es noch in einigen Fällen an, aber gewiß nicht zu allen Zeiten. Man muß immer fragen: der Scherz liberalis oder illiberalis, beide grenzen aneinander, und einige kommen den illiberalibus sehr nahe. Das Gefährlichste dabei ist, daß die mehresten und besten Scherze in einer

Art von Begeisterung hervorgebracht werden, und wer kann in einer solchen Beschaffenheit immer die rechte und unrechte Zeit abwägen. Horaz und Cicero führten nicht einerlei Meinung vom Scherzen, denn dieser liebt einen Scherz im Plautus, den jener sehr heruntersetzt.

§ 379.

Die Gabe, gut zu scherzen, hängt sehr stark von der Art der Erziehung ab. Wer schlecht erzogen ist und alsdann noch dazu sehr ernsthaft auf Brot und Nahrung denken und vermöge seiner Umstände nur in schlechte Gesellschaften gehen muß, der kann freilich nicht große Vortrefflichkeiten in der Gabe zu scherzen haben. Wer so erzogen wird, wie man das Frauenzimmer in Italien und Spanien wie im Gefängnisse erzieht, kann ebenfalls keine sonderliche Gabe zu scherzen haben. Kurz, man wird in der Erziehung und der Art zu studieren die Quellen von allen üblen Scherzen finden.

§ 380.

Wann ein ästhetisch großmütiger Geist sich in das Niedrige wagen will, so muß er wohl auf der Hut sein, um nicht in das Niederträchtige zu fallen, und da das Scherzen in die niedrige Klasse gehöret, so muß er sich besonders bei dem Scherzen in acht nehmen, denn hier sind die Grenzen des Niederträchtigen nicht weit. Der schöne Geist kann, wann er erhaben denkt, sich oft auf paradoxe Meinungen einlassen, allein im Niedrigen muß er sie vermeiden und muß so wie Leute, die schlecht und recht sind, denken. Und besonders muß er lieber einige Trockenheit erwählen, als mit großen und prächtigen Gedanken um sich werfen, sonst verrät er ein pingue ingenium, wider welches Horaz betet, daß ihn Merkur damit verschonen solle.

§ 384.[1])

Dahin gehöret auch, daß man niemals gewisse Meinungen verrät, welche Leute, die schlecht und recht denken und sich ebenso ausdrücken, niemals haben. Dies ist sehr leicht möglich,

---

[1]) §§ 381—383 fehlen.

besonders in der Tugend, wann man glaubt, man müsse ihnen doch eine große Liebe zur Tugend beilegen. Wann man z. E. einem solchen Manne die Worte in den Mund legte: ehe ich wider den Wohlstand handle, will ich lieber Hab und Gut verlieren, so würde man einen sehr unwahrscheinlichen Charakter bilden; dann welcher gemeine Mann denkt so, diese Denkungsart gehörte schon für einen Edlern.

§ 385.

In dieser edlen Art zu denken, hat auch der Adel im bürgerlichen Leben einen großen Einfluß, und man wird es nicht behaupten können, daß die Erziehung des Adels nichts zur edlen Denkungsart beitrage. Denn wie der Adel überhaupt gar sehr viel beiträgt, um berühmt zu werden, und wie der Bürgerliche durch sehr viel Fälle muß, ehe man so von ihm spricht wie von dem Adel, und daß ihn Europa so kennen lernt, wie es den Adel bald kennen lernt, so hat auch der Adel in Ansehung der Erziehung eine weit größere Erleichterung zu denken als der Bürgerliche, wann man die Kosten, die jener darauf verwenden kann, und den Umgang, dessen der letzte fast immer entbehren muß, und andere Umstände mehr zusammennimmt. Dies gereicht dem Bürgerstande nicht zur Verkleinerung, er verdient vielmehr desto größeres Lob, wann er sich aus der Niedrigkeit emporhebt und es öfters wohl dem Adelstande zuvortut. Der Umgang trägt, wie wir oben bemerkt, sehr viel dazu bei: Hier kann sowohl der Adelige wie der Bürgerliche scheitern; beide können in üble Gesellschaften geraten und der Adelige noch eher in gewisse Spielgesellschaften; diese werden das edle Denken sehr verringern. Schon Festenal hielt das Spiel für ein Verderben. Es ist doch wenigstens nur eine Kleinigkeit, und man bedenke, wann man diese in einer langen Übung fortsetzet, ob man nicht den ganzen Menschen auf Kleinigkeiten heruntersetzt.

§ 386.

Man sagt immer, der Adel der Seele oder das, was die Franzosen noblesse d'ame nennen, lasse sich durch Übung und

Fleiß im Edlen nicht erzwingen. Die Erfahrung aber zeuget dawider. So viel können wir zwar zugeben, daß der, der edel geboren und erzogen ist, es weiter bringen kann, als der, dem dies fehlet und der alles durch Übung und Fleiß erlangen muß. Allein wann auch in den ersten Jahren diese Erziehung gefehlet hätte, kann man doch durch Übung und Fleiß sehr viel zwingen. Man muß in edle Gesellschaften gehen, man muß daselbst zuerst den Untersten vorstellen und auf die Reden der andern wie auf ihr Betragen überhaupt Achtung geben und den festen Vorsatz fassen, nie artig scheinen zu wollen, noch viel weniger es durch Niederträchtigkeit werden zu wollen.

§ 387.

Es gibt eine edle Erkenntnis und eine edle Lebensart, die der, der niedrig oder gar niederträchtig erzogen ist, niemals besitzen kann. Wer edel denkt und ein wahrhafter ästhetisch großmütiger Geist ist, muß sich um diese Kenntnis und um diese Lebensart bemühen. Er muß sich um eine Kenntnis der vornehmsten Familien bewerben, sonst kann er sehr bald seine Ungewißheit verraten, und er muß das in der Lebensart annehmen, was er von Edlern sieht; denn ob sich gleich, wie man sagt, der Geschmack mit den Zeiten ändert, so bleibt das Edle doch allemal. Daraus aber, daß sich Verschiedenes ändert, entsteht eine andere Regel, nämlich diese, daß der Edeldenkende auf die Zeiten und auf die Gebräuche sehen muß, die der edelste Teil seiner Zuhörer oder Leser beobachtet.

§ 388.

Die Alten zählten mit zu dem edlen Denken, daß man auch eine Kenntnis der Gesetze seines Vaterlandes haben müsse, weil die Römer ohnedem alle ihre Gesetze in ihrer Muttersprache hatten, und sie behaupten, ein edles Gemüt könne ohne diese Gesetze nicht sein. Bei uns können wir diese Regel nicht allgemein machen, denn sie verändert sich nach der Sprache; man kann edel denken, ohne lateinisch und griechisch zu versehen. So viel ist gewiß, man muß immer die nötigsten Gesetze seines Vaterlandes wissen. Noch mehr wer wahrhaftig edel denkt,

muß die Geographie und Historie seines Vaterlandes wissen, er mag nun studieren oder Kriegsdienste nehmen, er muß dies wissen, wann er einen edlen Charakter beobachten will.

§ 389.

Es ist nicht genug, daß ich dieses oder jenes vermeide, ich muß auch eine Wissenschaft von den edlen Gegenständen haben. Die edle Denkungsart hat dies zu ihrer Nahrung. Ich muß alle Regeln des Wohlstandes inne haben und die Moral, Ökonomie und Politik durchgegangen sein und von diesen allgemeinen auf die besonderen Fälle schließen. Ich muß die Pflichten und ihre Grade kennen, ferner die Sitten und den Wohlstand, der in einer gewissen Zeit gebräuchlich ist, welcher in eine eigentliche Wissenschaft gar nicht gebracht werden kann. Ich muß hier nicht sowohl auf Demonstrationen, als vielmehr auf die allerletzten Sätze sehen, die aus ihnen fließen, die Maximen bemerken, darnach die Menschen handeln, und darnach den Charakter schildern. Die Wissenschaften sagen mir nicht, wie ich mich z. E. mit diesem Frauenzimmer in individuo betragen soll; dies muß mich der Umgang und andere Umstände lehren.

§ 390.

Will man untersuchen, ob jemand edel denke, so untersuche man, wie weit er nach der besten Kenntnis handele. Schlägt er um des Eigenntzes willen bei einer edlen Sache zum Gegenteil aus, so sieht man, wie wenig edel er ist; schlägt er aber den Vorteil um der besten Erkenntnis willen aus, so erblickt man eine edle Seele. Ein schöner Geist wird gewiß so handeln oder sich doch so stellen.

§ 391.

Der schön Denkende muß sehr genau aufmerken, wie die Leute, von denen seine Existimation abhängt, urteilen, was diejenigen vom Wohlanständigen und Schönen für Meinungen haben, die ihn beurteilen sollen. Er darf freilich sich nicht nach allen seinen Lesern und Zuschauern richten, aber doch nach dem vernünftigen Teile derselben. Wann sie sagen: dieses oder jenes

Beliebige, diese oder jene Tugend, so muß es der schöne Geist meiden. Einige Leute halten das Wort wahrhaftig für einen großen Schwur; wann man nun merket, daß man es für einen Fehler auslegen wird, so muß man es unterlassen.

§ 392.

Oft denkt der edeldenkende schöne Geist mehr als er sagt, aber man kann das, was er nicht gesagt hat, erraten und merken, daß es sehr erhaben ist. Wann z. E. ein General an seinen König den ersten Bericht von einem Treffen abstattet, so sagt er freilich nicht alles, was vorgefallen ist, aber er sagt doch das Nötigste und man sieht bald, welche große Taten noch zurück sind.

Sechsundzwanzigste Abteilung.

Die höchste ästhetische Großmut.

§ 394.[1])

Wir haben gesehen, daß ein jeder Schöndenkender ästhetische Großmut haben muß, damit er niemals niederträchtig werde. Diese Großmut hat ihre Grade und kann zuletzt so hoch hinaufsteigen, daß sie nicht ein jeder in einem so hohen Grade besitzet. Wann jemand imstande ist, immer von den wichtigsten Dingen so zu denken, daß sie in seinen Gedanken nichts von ihrer Anmut und Würde verlieren, so hat er die höchste ästhetische Großmut, und so ein Geist wird bis zu himmlischen Dingen aufsteigen, und sie werden in seinen Gedanken nichts von seiner Würde verlieren.

§ 395.

Wann er über solche Dinge denkt und sie dann mit anderen Dingen vergleicht, die geringer, aber doch auch in ihrer Art schön sind, so werden ihm in diesem Vergleiche die letzten fast verächtlich scheinen. Man nehme den Messias und eine ana-

---

[1]) § 393 fehlt.

kreontische Ode z. E.; die letzte ist schön, aber was ist sie gegen den erstern?

§ 397.[1])

Der erhabene Geist ist immer ein Freund der strengen Tugend. Horaz, wann er erhaben schreibt, bleibt immer dabei, und wann er anders redet, zeigt er nur, nach welchen Regeln einer gewissen Tugend in der Welt gehandelt wird. Die erhabene Tugend richtet sich nicht bloß nach dem Rufe. Der Erhabene bezeuget immer Abscheu gegen die allgemeinen und gemeinen Laster. Horaz lebte oft selbst nicht allzu ordentlich; wann er aber schreibt, so zeigt er sich als einen Verehrer der Tugend.

§ 398.

Der erhabene Geist muß die Theorie lieben. Ein jeder Edeldenkende muß Wissenschaften haben, der Erhabene muß gewiß die mehresten haben. Er muß zwar Kleinigkeiten, aber nur als Kleinigkeiten schätzen. Die Theorie von Kleinigkeiten weiß er leicht, doch kennet er sie, daran erkennet man einen großen Geist.

Siebenundzwanzigste Abteilung.

Die ästhetische Wahrheit.

§ 423.[2])

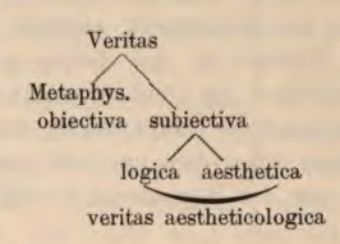
Es gibt eine Art von Wahrheit, wo man sich nicht in allen Kleinigkeiten auf einen Beweis einlassen kann und darf. Wann ich z. E. sage, der Mann hat eine anständige Aufführung, so kann ich davon keine Demonstration führen, und doch ist es wahr. Diese Wahrheit, die sinnlich bleibt und nie deutlich gemacht wird, ist die ästhetische Wahrheit. Je mehr in einer Sache Grund, hinreichender Grund usw. ist, desto wahrer ist die Sache nach der Metaphysik und auch nach der Ästhetik betrachtet. Wollte man den Namen nicht brauchen, könnte man

[1]) § 396 fehlt.
[2]) §§ 399—422 fehlen.

sie Wahrheit in den Sachen selbst nennen. Die Vorstellung dieser wahren Gegenstände ist die logische Wahrheit. Wie ein Körper und meine Vorstellung von ihm unterschieden ist, so ist die logische und metaphysische Wahrheit unterschieden. Die logische Wahrheit könnte man auch die Wahrheit des Denkenden nennen (veritatem subj.).

§ 424.

Wann mir meine Vorstellungen wahre Gegenstände zeigen, so sind sie wahre Vorstellungen, entweder streng deutlich, und diese sind in genauerem und engerem Verstande logisch wahr oder mit vieler Sinnlichkeit untermischt und gar nicht streng deutlich, und diese sind ästhetisch wahr, so kommen wir auf die ästhetische Wahrheit, als wann wir sie selbst erfänden.



§ 426.

Cicero scheint in der angeführten Stelle einen sehr gründlichen Begriff von der ästhetisch-logischen Wahrheit zu haben. Er nennt die Einsichten hierzu recht deutlich und schön eine Tugend, denn eine Tugend ist eine Fertigkeit, das Beste zu erwählen, und eine gute Einsicht ist gewiß zu schätzen. Er fordert ferner, man soll auf den Grund sehen, auf seine Folgen, auf seine causas. Dies ist eine schöne Beschreibung dieser Wahrheit.

§ 427.

Die Vorstellungen von der Wahrheit sind unterschieden, aber nicht Wahrheiten selbst. Es bleibt nur eine Wahrheit und eine Vorstellung, aber wer darüber denkt, kann sie sich aus verschiedenen Gesichtspunkten vorstellen. Ein Theater sieht einer gerade in der Mitte, ein anderer von der Seite, und beide haben doch nur ein Theater gesehen. Wir stellen uns eine Sache einmal nach der Vernunft und ein andermal nach der

Sittlichkeit vor; sie kann im ersten Falle wahr sein und kann auch ästhetisch wahr bleiben.

§ 428.

Ferner: denke ich lebhaft und sinnlich, so kann ich oft dadurch eine deutliche Vorstellung erhalten. Der Maler, der seinen Körper nach allen Teilen malt, gibt mir von dem Ganzen Deutlichkeit, doch dieser deutliche Begriff ist deshalb nur nötig, damit das Hauptwerk sinnlich kenntlich bleibe, sonst war soviel Klarheit in den Teilen nicht nötig. So müssen wir oft Deutlichkeit im Denken, wann wir schön denken wollen, doch es ist nicht die Hauptabsicht, daß wir Deutlichkeit haben wollen, sondern wir wollen nur sehr weitläufig sinnlich denken; folglich muß vor der Hauptsache Deutlichkeit kommen.

§ 429.

Soll ein Satz nur sinnlich ausgeführt werden, so muß man sich niemals gänzlich in das Deutliche einlassen. Wer einige Hirten über die letzte Sonnenfinsternis reden ließe, müßte sie nicht die deutlichen Rechnungen eines Astronomen erzählen lassen, oder seinen Mägden davon vorreden. Fontenelle kann bei seiner Marquise schon etwas weitergehen, aber er kann niemals ganz strenge deutlich werden. Wann ich im Gegenteil allein streng deutlich denken will, muß ich niemals sinnlich werden und die Wahrheit muß nur deutlich bleiben.

§ 430.

Es gibt Kleinigkeiten, bei welchen es die Mühe nicht belohnt, das Wahre und Falsche derselben auch nur nach der Sinnlichkeit zu untersuchen. Schon der Geschichtsschreiber muß die Wahrheiten abwägen und Kleinigkeiten weglassen, dann dadurch unterscheiden sich die Erzählungen des Einfältigen und Kunstverständigen. Wieviel mehr muß es der Dichter tun.

§ 431.

Was auch nur sinnlich vorgetragen werden soll, muß möglich sein und Grund haben. Diese Möglichkeit und dieser Grund

muß sinnlich wahrgenommen werden können. Und man muß durch die Sinnlichkeit keinen Widerspruch und keinen unzulänglichen Grund finden können. Wenn ich sage, Mars und Jupiter sind beseelet, zu ihnen verhält sich eine Seele wie zu unserm Körper, so ist dies ästhetisch wahr, denn ich finde hier durch die Sinnlichkeit keinen Widerspruch, und was die Vernunft findet, das gehet den Geschmack nichts an. Im Gegenteil führet Horaz im Paragraphen die Meinung von der Gleichheit der Sünden an, welche auch der sinnlichen Wahrheit zuwider ist. Alles, was in dem Zusammenhange, in dem ich es jetzt betrachte und in dem es andere betrachten sollen, so widersprechend ist, daß ich es auch durch das Sinnliche entdecke, alles dieses muß vermieden werden. Mitten in einer Predigt ein Lied zu singen, ist wider allen Zusammenhang; allein ein Wort in einer Predigt brauchen, das nicht nach aller Schärfe der Dogmatik recht ist, ist noch nicht sinnlich häßlich. Wenn aber jemand solche Wörter setzt, die auch einfältigen Christen anstößig wären, so wäre dies nicht sinnlich schön und ästhetisch wahr. Hierbei muß man sonderlich das Natürliche in acht nehmen, daß es physisch möglich sei, daß die Kräfte, denen man etwas zuschreibt, den Wirkungen nach nicht der Sinnlichkeit widersprechen. Einen Mann z. E., den man als nicht sehr bemittelt vorstellt, muß man nicht immer ein paar Dutzend Dukaten verschenken lassen.

§ 433.

Insbesondere muß das sittlich Wahre geprüft werden. Was mir durch die Kräfte meiner Freiheit möglich ist, ist mir sittlich möglich, ohne darauf zu sehen, wie weit die Gesetze es erlauben; dies ist das sittlich Mögliche in weitläufigem Verstande, das andere in engem Verstande ist das Handeln nach moralischen Gesetzen. Wann ich einen Geizigen jemandem 1000 Rtlr. ohne Handschrift vorschießen lasse, so ist dies sittlich unmöglich. Horaz, der systematisch denkt, zeigt uns, daß man einem Alten nicht schnelle Entschlüsse beilegen solle, dann er, der viel versucht hat, ist nicht so hitzig als ein junger munterer Jüngling. Bei besonderen Lebensarten und Nationen muß gleichfalls die

sittliche Wahrheit beobachtet werden; ich muß den Deutschen und Franzosen nicht auf eine Art schildern. Horaz führet die Kolcher und Assyrer, die einen als feste männliche, die andern als Weichlinge an. Hierzu reicht aber die Schulgelehrsamkeit nicht hin, die sagt uns nur, wie die Leute beschaffen sein sollen, nicht wie sie sind; dies muß der Umgang tun.

§ 434.

Horaz fährt fort, Regeln zu geben: Er befiehlt, man solle auf das Veränderliche in den Jahren und in der Natur genau Achtung geben. Sie hat gewisse Nebenumstände, die sich ändern; der tugendhafte Jüngling denkt in einigen Umständen anders als der tugendhafte Greis. Dies drückt Horaz also aus:

aetatis cuiusque notandi sunt tibi mores
mobilibusque decor naturis dandus et annis.

Diese Lesart hat Bentley verbessern wollen, indem er anstatt naturis maturis gesetzet; aber unser Begriff ist reicher und tiefer. Um gewisse Umstände und besondere Bestimmungen recht auszuführen, wird die praktische Philosophie, wann man sie anwendet, gute Dienste tun, doch sie nicht allein, sondern auch die Ckarakter der Sitten, dann sonst würde man nur schildern, wie die Menschen sein sollten, nicht wie sie sein. Wann man diese Charakter trifft, so macht man Meisterstücke in der Schreibart der sittlichen Wahrheit. Eben wie ich als ein schöner Geist für Reichtum und Würde sorgte, muß ich es nun auch für die Wahrheit tun.

§ 435.

Die Gedanken des schönen Geistes müssen nie lasterhaft werden; er muß immer eine tugendhafte Regelmäßigkeit beobachten; auch selbst, wann er von Lastern redet. Sie müssen den Sitten niemals widersprechen. Dies ist die sittliche Wahrheit im engern Verstande. Da muß alles so eingerichtet werden, daß der schöne Geist als ein rechtschaffener Mann erscheine. Xenophon, Thukydides, Livius erscheinen uns so.

§ 441.

Der schöne Geist gehet in der ästhetischen Wahrheit immer herunter bis auf singularia, welches in den Gegenständen

der Wissenschaften nicht geschieht. Er stellt sich die Gegenstände dieser und anderer möglichen Welten vor, und beides macht die ästhetische Wahrheit im weitläufigen Verstande. Denkt er nur Gegenstände dieser Welt, so sind sie im eigentlichen Verstande wahr, denkt er aber Gegenstände einer anderen möglichen Welt, so nennt sie der Pöbel falsch, der schöne Geist aber veritatem heterocosmicam, und bekümmert sich nicht, ob sie in dieser Welt wirklich, wann sie nur in einem gewissen Zusammenhang möglich sind. Tibullus bemerkt diesen Unterschied schon in Homers Odyssee. Penelope soll in der Tat nicht allzu keusch gewesen sein. Homer malt sie keusch; es ist möglich, folglich handelt Ulysses schön, da er nur bloß ihrethalben wieder nach Hause will.

Achtundzwanzigste Abteilung.

Die ästhetische Falschheit.

§ 445.[1]

Die ästhetische Falschheit stehet der sinnlichen schönen Wahrheit entgegen. So wie ein Gegenstand ästhetisch wahr ist, wann er durch die Sinnlichkeit als wahr erscheinet, so ist es ästhetisch falsch, wann seine Falschheit sinnlich erkannt wird, wann sie nur demonstriert werden kann, gehöret sie nicht hierher. Cicero zählet den Satz hierher: der kann nicht weise sein, der das Geld vernachlässiget. Man müsse den Weisen in der engsten Schärfe nehmen, wann der Satz richtig sein sollte; denn ich bin ja nicht geboren nur Hunderttausende,[2]) es sind wichtigere Zwecke da. Muß denn ein Weiser eben Geld haben?

§ 446.

Horaz hält es für sehr nötig, das Wahre und Falsche im Schönen zu unterscheiden, weil oft die Freiheit der Dichter, die Gewalt, die sie haben, zu Fehlern anwendet. Der Dichter kann

[1]) Auf § 441 folgt in der Handschrift gleich § 445.
[2]) Hier fehlt in der Handschrift entweder „zu haben“ oder „zu besitzen“.

fehlerhafte Unwahrheiten setzen, aber er kann auch seine Wahrheiten sagen, deren Gegenstände in dieser Welt nicht wirklich sind. Horaz gibt ein Exempel vom Tyrischen Purpur und der andern roten Farbe; wer mit jenem handeln wollte und könnte beides nicht unterscheiden, würde ungemeinen Schaden leiden, und ebenso groß ist der Schaden, wann man das Wahre und Falsche nicht unterscheidet.

§ 450.

Der Jurist nimmt das Wort falsch sehr weitläufig, wo es die höchsten Beleidigungen trifft. Es darf nach der Moral nicht beleidigen, daran kehrt sich der Jurist nicht. Indessen wird er, wann er tugendhaft ist, seine Distinktion behalten und anders denken.

§ 452.

Ich muß bei der Betrachtung der Falschheit sehr genau auf diejenigen sehen, für die ich denke oder schreibe. Wann ich merke, diese werden sehen, das, was ich setzen wollte, sei logisch falsch, so muß ich es nicht setzen, merke ich aber, sie werden es nicht sehen oder es mir doch vergeben, daß es logisch falsch ist, weil es schön gedacht ist, so setze ich es. Soll ich z. E. von einer Sonnenfinsternis schön denken, so kann ich es nach dem Ptolemäischen Weltgebäude tun; wer gar keine Kenntnis der Astronomie hat, wird gleich sagen, es ist wahr, und ein anderer wird sich vielleicht an den Bildern vergnügen.

§ 453.

Ich muß Acht haben, ob die Falschheit durch die Sinnlichkeit wahrgenommen werden kann, nicht, ob sie demonstriert werden kann. Wann auch die Vernunft Falschheit in meinen Gedanken erwecken sollte, so muß ich nur auf die Leute sehen, für die ich denke. Schreibe ich unter Leuten, die z. E. bei den Fabeln der Alten sonderlich von der Gottheit viel denken, so kann ich bei dem ästhetisch Wahren bleiben. Hingegen denkt sich der Christ nicht viel dabei; deswegen muß ein neuerer Dichter große Behutsamkeit brauchen, wann er Jupiter und

Juno noch im Ernst als Gott und Göttin beschreiben will. Wann aber diese Namen in allegorischer Bedeutung genommen werden, so sind sie schön. Die Vernunft muß die Falschheit auch nicht sogleich überzeugend einsehen, sonst bleibt der Gedanke auch nicht ästhetisch wahr. Beide, sowohl die Sinnlichkeit als die Vernunft, müssen das ästhetisch Wahre nicht gleich bei dem ersten Anblick für absurd erklären.

§ 454.

Es gibt gewisse Falschheiten, darum sich der Ästhetikus nicht bekümmert. Virgil sagt von der Nacht, daß das Vieh, die Vögel und die Menschen in derselben schlafen. Es mögen vielleicht einige Menschen oder einige Vögel diese Nacht gewacht haben, darum aber bekümmert sich der schöne Geist nicht, er gehet auf den mehreren Teil. Ebenso wann man den Widerspruch erst durch eine Reihe Schlüsse ergründen muß, so achtet dies der schöne Geist nicht. Sieht ihn aber die Sinnlichkeit oder die Vernunft bei dem ersten Anblick, so ist es ein anderes.

§ 457.

Es gibt ein sinnliches Kräftemaß. Man wird sehr oft gewisse Schranken wahrnehmen, wo man die Sinnlichkeit zwar nicht bis auf einzelne Grade ausmessen kann, dadurch ich aber doch bestimmen kann, dieses ist gewiß zu groß oder jenes zu klein; sobald meine Sinnlichkeit dies entdeckt, sobald ist Falschheit in der sinnlichen Erkenntnis. Wann mich jemand überreden wollte, er wolle 30 Zentner mit einem Finger aufheben, so würde meine Sinnlichkeit sogleich die Falschheit merken. Ich muß, wann ich diese Falschheit nach meinem sinnlichen Kräftemaße ausmachen soll, genau Zeit, Ort und Person bestimmen, dann zu einer Zeit kann etwas als ganz möglich gedacht werden, da es zu anderer Zeit sogleich als falsch in die Augen fällt. Bei den Alten war es nicht abgeschmackt, daß Atlas den Himmel trug, zumal, da er in einen Berg verwandelt war, hingegen zu unseren Zeiten entdeckt die Sinnlichkeit sogleich die Falschheit.

§ 459.

Diese Lehre von dem sinnlichen Kräftemaße ist dem schönen Geiste unentbehrlich nötig. Er muß dadurch untersuchen, wann es nötig ist, eine Gottheit auf den Schauplatz zu bringen und wann natürliche Kräfte den Knoten auflösen können. Er muß die Wirkungen, die er anführt, niemals stärker machen als die Ursachen, folglich muß er die Kräfte kennen und welche Wirkungen sie zwingen können. Er wird niemals einer Hexe ein Kind fressen lassen, das man ihr lebendig wieder aus dem Leibe zieht. Er wird nicht in den Fehler Homers und Virgils fallen, die bei Abschilderung der Schilder ihrer Helden mehr daraufsetzen, als natürlicherweise darauf hat stehen können. Virgil, der seinen Schild schon um einen großen Teil kleiner macht als Homer, fehlet doch noch gewaltig. Meine Sinnlichkeit muß sich seinen Held und seinen Schild ziemlich groß vorstellen. Die Figuren waren alle so groß, daß man sie mit Augen sehen konnte, und gleichwohl ist die ganze römische Historie auf dem Schilde. Cleopatra ist ziemlich groß, wie sie mit dem ganzen Oriente kommt und wieder zurückzieht. Welchen Raum erfordert das, und wie groß muß nicht der Schild und nach Proportion der Held sein.

§ 460.

Ein gleiches und noch lustigeres Beispiel finden wir im Statius: Tydeus war ganz unbewaffnet; er weiß, daß ihm fünfzig bewaffnete Leute nach dem Leben stehen, dennoch gehet er unbewaffnet auf sie los, fordert sie auf, flieht auf einen Berg, sie stehen alle ruhig und sehen ihn heraufklettern, darauf nimmt er einen Stamm, den er auf sie wirft und dadurch sogleich viere zerquetscht, deren einer ein königliches Herz und einen gleichen Mut hat. Welche Fehler wider das sinnliche Kräftemaß! Er schlägt auf die übrigen 46 noch los und tötet sie alle bis auf einen [illegible] sie alle verwunden ihn nur leicht. Damit er auch nicht [illegible] nach Theben geht und einnimmt, so muß Minerva ersch[illegible]ch ei[illegible]chen Arbeit und bei allen seinen Wund[illegible] Kräfte übrig, daß er sich ein

Trophäum von einem Eichbaum aufrichten und ziemlich stark reden und schreien kann.

§ 462.[1])

Es ist ebenfalls wider das natürliche Kräftemaß, wann man die sittlichen Charaktere nicht beobachtet und die Kenntnis dieses oder jenes nicht untersuchte. Einen Blutdürstigen muß ich nicht bald darauf als barmherzig malen, und die Kenntnis eines Schülers nicht so hoch setzen als die Kenntnis eines Professors. Horaz befiehlt uns im Paragraph, daß der Jüngling nicht wie der Greis und der Knecht nicht wie der Herr reden soll.

§ 463.

Es können, wie wir schon oben bemerkt, Dinge nach der Logik falsch sein, die es nach der Ästhetik nicht sind. Man kann einen Menschen wie den Sokrates in dem letzten Augenblicke mit Freudigkeit von dem ewigen Leben reden lassen; es ist nicht ästhetisch falsch, obschon vielleicht nach der strengen Vernunft hier nicht alles wahr ist, weil diese Freudigkeit nur durch die Lehren des Christentums hervorgebracht werden kann. Jemand, der die Aufführung eines Menschen lange gekannt hat, wird nach der Vernunft vorhersagen können, ob er eine Sache tun oder unterlassen werde. Ein anderer, der ihn nicht so gut kennt, wird vielleicht das bejahen, was jener verneint, weil es ihm der gute Geschmack nicht als unwahrscheinlich vorstellt.

§ 464.

Ich werde vielleicht durch einen schönen Vortrag erhalten können, daß die Sinnlichkeit anderer etwas für wahr oder für wahrscheinlich hält, das es doch nicht ist, und welches sie auch selbst mit der Zeit, wann die Vernunft zu Hilfe genommen wird, einsehen. Allein auf solche Art verliere ich den Charakter eines rechtschaffenen Mannes bei diesen Leuten. Die wahre Schönheit selbst leidet darunter. Man entdecke Leuten, die von falschen Nachrichten voll sind, noch mehr dergleichen und bestärke sie darin, so wird, wann endlich die Wahrheit entdecket wird, alle

[1]) § 461 fehlt.

eingebildete Schönheit verschwinden und man wird seinen guten Charakter verderben. Sobald ich sehe, ich möchte eine lasterhafte Sache lobenswürdig machen, so muß ich mich hüten, und wann ich ihr auch vorjetzt einen gemäßen Grad der sinnlichen Wahrheit und Schönheit geben könnte, so muß ich es als ein schöner Geist und rechtschaffener Mann nicht tun. Das heißt per indirectum auf das Schöne acht geben.

§ 465.

Die moralische Wahrheit muß nie beleidigt werden. Dies geht bei einem Satze aus der Moral sehr leicht an, wann man witzig sein will, allerhand sinnreiche Sprüche trifft und über den Satz sich nicht entscheidend erkläret, sondern noch Zweifel übrig lässet. Wann man z. E. von einer Liebe außer der Ehe redet und den Satz auf Schrauben setzet, daß man nicht weiß, ob sie angeraten oder verworfen werde, so wird er den Bösen nicht gefallen, weil sie nicht gebilligt wird, und die Guten werden ihn nicht loben, weil sie nicht als häßlich abgemalt wird. Dadurch setzet man nur Ungewißbeit und Zweifel in das Gemüt. Am Ende muß es sich zeigen, ob ich die tugendhafte oder lasterhafte Partei halte; nur müssen auch die Leser aufmerksam sein und aushalten, sonst gilt die Regel nicht. Man beleidigt auch die moralische Wahrheit, wann man sich für offenbare Laster erklärt, im Reden vielleicht tugendhaft scheinet, aber doch in der Tat lasterhaft bleibet.

§ 467.[1])

Sobald der schöne Geist merkt, daß seine Abhandlung mit der wahren reinen Tugend streitet, wann sie auch sonst nicht zu tadeln wäre, so muß er sie unterdrücken. Sonst werden sich ehrbare Leute vor ihm scheuen und sein Nachruhm wird sein, daß er Leute lasterhaft gemacht hat.

§ 468.

Der schöne Geist muß sich hüten, daß er nicht große Anstalten mache und alsdann wenig hervorbringe, woraus ein

[1]) § 466 fehlt.

schlechter Zusammenhang entstehet. Man sieht viel Gründe und sehr wenig Gegründetes; oder man sieht viel Gründe und weiß nicht, wie diese Dinge hierher kommen. Man muß nach der Vorschrift des Horaz nicht hochtrabend anfangen und alsdann die Flügel sinken lassen.

§ 469.

Wann wider einige Arten der Einheit gefehlt wird, so nimmt es die Sinnlichkeit sogleich wahr. Dies muß der schöne Geist vermeiden. Er muß auf die Umstände sehen und eine Person nicht zu gleicher Zeit in Paris und London sehen lassen. Horaz merket dies deswegen an, weil man oft aus Liebe zum Wunderbaren hingerissen werden kann, daß man unzertrennliche Umstände trennt.

§ 470.

Mancher glaubt, im Schönen dürfe man das allgemeine Wahre aus der Acht lassen. Hier trennen wir uns. Wir müssen hier den allgemeinen Sätzen nicht widersprechen. Ich darf den Sätzen des Christentums im Schönen nicht zuwider denken. Wir dürfen deshalb nicht immer moralisieren oder viel allgemeine Sätze vorbringen, aber ich muß ihnen nicht zuwider sagen, nichts Falsches an deren Statt setzen. Die Leser müssen nicht durch die Sinnlichkeit merken, dieser oder jener Gedanke sei der allgemeinen Wahrheit zuwider. Wann ich ein Trinklied mache, muß ich nicht die Maximen eines Säufers annehmen. Horaz schildert im Paragraph einen Menschen, der von außen tugendhaft und inwendig boshaft ist und die Göttin der Kloake anruft, welche er pulchram nennet. Hierdurch ziehet er auf eine feine Art diejenigen durch, die in ihre Gedanken heimlich lasterhafte Maximen einmischen. Die Maximen müssen sich auch niemals widersprechen; wann ich einmal gesagt habe, der Geiz ist schändlich, so muß ich ihn hernach nicht loben. Allgemeine Falschheiten mache man ja nicht beliebt.

§ 471.

Wann ich einzelne Dinge erzähle, welche weder jetzt geschehen, noch geschehen sind, noch geschehen werden, so ist

dies im weitläufigen Verstande falsch (latissime falsum), und hierher gehöret alles, was nicht ein Teil dieser Welt ist. Dies hat man sehr wohl zu merken. Gesetzt, ich wollte erzählen, wie einer meiner Freunde eine große Bestechung ausgeschlagen, ich wollte aber die Person nicht recht eigentlich kenntlich machen und veränderte daher die Summe der Bestechung, so erzähle ich etwas Falsches, das in dieser Welt nicht geschehen ist, es ist aber wahr in einem anderen möglichen Zusammenhange. Dies Falsche ist dem schönen Geist erlaubt, denn er darf nicht eben immer lauter wahre Begebenheiten aus dieser Welt anführen und der Wahrheit im strengen Verstande folgen, außer wann es ästhetisch notwendig wird.

Neunundzwanzigste Abteilung

Die ästhetische Wahrscheinlichkeit.

§ 478.[1])

Man lernet sehr oft nicht einmal, was wahr ist, und fordert es doch immer von andern, ohne es selbst zu wissen. Wir erkennen etwas als wahr, wann wir es demonstrieren können; dies Reich ist aber sehr enge und erstrecket sich nur auf die allgemeinen Wahrheiten. Der große Haufen ist in der Überredung, daß er diese alle schon weiß, und man würde es einem schönen Geiste sehr übelnehmen, wann er seinen Lesern nicht zutrauete, daß sie sie wüßten. Folglich kann der schöne Geist diese wenigen Wahrheiten nicht einmal setzen, geschweige erweisen. Das andere, was wir als wahr erkennen, sind Erfahrungen; aber man denke wieder, wie schlecht Erfahrungen beobachtet werden, sie sind nicht genau wahr. Der Schöndenkende kann sie genau beschreiben, aber es geht nicht immer an, genau bei der genauen Erfahrung zu bleiben, sondern er wird alle Vermögen der Seele dabei brauchen; folglich kann er auch alle Empfindungen nicht als bloß genau wahr brauchen. Im schönen Denken habe ich immer allgemeine Sätze nötig, aber es sind

[1]) §§ 472—477 fehlen.

solche, wo die wissenschaftliche Demonstration schon lange aufgehört hat; diese müssen wir anführen, diese brauchen wir beständig im Schönen. Wir können also nicht allein wahr nennen, was demonstriert ist; es sind noch mehr Dinge, die man nicht überzeugend erkennet, die aber der schöne Geist demnach setzen muß. Hieraus fließet, daß er wahrscheinlich denken muß: das ist, daß er Dinge setzen muß, darin ein gewisser Grad der Wahrheit ist, welche aber doch nicht gewiß wahr sind, sondern ohne merklichen Widerspruch wahr scheinen. Das veresimile ist noch nicht probabile; in jenem sind einige Gründe und kein merklicher Widerspruch, in diesem ist genaue Wahrheit ohne Zweifel.

§ 484.[1])

Die Alten hießen die schöne Wahrheit *εἶκος*, sowie die Sitten im Schönen *ηθος*. Sobald 1. sich nun die Einbildungskraft so ein Bild malet, von dem ich rede, und ich finde es nicht sogleich nach einem gewissen Satze falsch, so rechne ich es unter das *εἶκος*. Wann die Alten einen Centaurus nannten, so machten sie sich ein Bild, welches nach ihren Lehren keinen Widerspruch enthielt, folglich rechneten sie es unter das *εἰκος*. 2. Wann die Dinge geschehen sind, die ich erzähle, so beobachte ich auch das *εἰκος* oder 3. wann es auch nur meine Leser oder Zuhörer glauben, dies darf aber nicht so oft geschehen. Es werden zwar falsche Dinge mit unterlaufen, aber sie sind nur logisch und im weitläufigen Verstande falsch, und sie sind wahrscheinlich, weil verschiedene Gründe und ein gehöriger Zusammenhang bei ihnen zu finden ist.

§ 485.

Es gibt Materien, die überzeugend gewiß werden können, die aber auch nach der Sinnlichkeit gewiß und also komplett gewiß sind. Das Systema copernicanum ist vernünftig gewiß, und Fontenelle hat uns gezeiget, daß es auch sinnlich gewiß sei.

---

[1]) §§ 479—483 fehlen.

§ 492.[1])

In gewissen Fällen kann ich das, was ich denke, der Wahrheit ähnlich machen; ja zuweilen muß ich im Schönen dies Wahrheitsähnliche setzen. Ich vermute z. E. ein guter Freund wird in einer öffentlichen Unruhe zu Schaden gekommen sein, dies setze ich der Wahrheit ähnlich; es kann vielleicht nicht geschehen sein, aber ich habe eine Ähnlichkeit der Wahrheit, wobei ich wahrhaftig schön denken kann. Ebenso müssen die demonstrierten Arbeiten heruntergesetzet und die Hauptschlußsätze in Fabeln und Sinnlichkeit eingekleidet werden. Dies kann man zwar, nach der Mode zu reden, falsch nennen, aber es ist es nicht. Der schöne Geist muß das Beste von der Wahrheit in Wahrscheinlichkeit bringen, und ob es gleich nicht demonstriert ist, so ist es im Schönen doch wahr, oder der Wahrheit ähnlich. Er bleibt immer beim Wahren, aber er geht nur von dem demonstrierten Wahren ab. Der Gottesgelehrte muß dies in einer jeden Predigt vor einer schlechten Gemeinde tun.

§ 493.

Öfters belohnt es nicht die Mühe, die Wahrheit aufs genaueste zu untersuchen. Virgil sagt § 494, es hätten der Dido 50 Dienerinnen aufgewartet; hier kommt es nicht darauf an, ob ihrer auch 51 gewesen; wann es zu weiter nichts dienet, nichts nutzet, keine merklichen Folgen nach sich ziehet, so darf man es im Schönen so genau nicht nehmen. Noch mehr, wann nur die Sinnlichkeit keinen Widerspruch in einem Gedanken findet, so kann ich ihn mit allem Rechte brauchen, wann ich schön denke; an die Oberkräfte darf ich mich hier gar nicht kehren. So findet freilich die Vernunft in der Mythologie und in den Sylphen, die Pope in England gemacht hat, nichts Gegründetes, allein die Sinnlichkeit findet in denselben nichts Unmögliches. Kann ich noch etwa von dem Hauptteile meiner Leser vermuten, daß ihre Sinnlichkeit mit mir einerlei denken wird, so kann ich solche Dinge um so viel eher brauchen. Ich kann vermuten, die Lehre von den Engeln und Teufeln wird auch der

[1]) §§ 486—491 fehlen.

Sinnlichkeit eines Naturalisten, der nur ordentlich denken will, nicht ohnmöglich vorkommen, folglich kann ich, wann ich auch für Naturalisten denke, dieses Lehrgebäude brauchen, welches auch sonst meine christliche Vernunft als wahr erkennet.

Wir werden oft sehen, daß gewisse Wirkungen von gewissen Ursachen da sind, ohne daß meine Sinnlichkeit zu entscheiden imstande ist, ob die Kräfte dieser Ursache diese Wirkung hervorzubringen imstande sind. Ich kann z. E. nicht bestimmen, wieviel ein Mann andere unter gewissen Umständen umbringen kann; indessen, wann der Dichter sieht, daß die Sinnlichkeit des größten Teils seiner Leser nicht verletzet wird, wann er sagt, daß einer 8 umgebracht, so kann er dies in sein Gedicht setzen. Wann wir an das § 460 aus dem Statius angeführte Exempel denken, so sehen wir, wie offenbar er die Sinnlichkeit aller seiner Leser beleidiget, hingegen lassen wir uns aus dem Vergil den Nisus und Euryalus einfallen, so finden wir, daß diese in ihren Unternehmungen nach ihren natürlichen Kräften geschildert sind. Die Sinnlichkeit sieht, es ist möglich, daß sie beide viel umbringen, da die Feinde getrunken haben und schlafen, daß sie, da sie auf eine andere Partei stoßen, sich zwar wehren, aber doch zurückeziehen, daß, da der eine fällt, sich der andere seines Freundes annimmt und endlich selbst zuletzt unter den Feinden stirbt. Es geht immer nach der Wahrscheinlichkeit; nach der strengen Wahrheit und Vernunft darf es hier nicht immer gehen, dazu ist der schöne Geist nicht verbunden.

§ 495.[1]

Wir sahen oben, daß man die Sitten beobachte, wann man in Absicht auf Tugend und Laster nach der moralischen Möglichkeit verfährt. Hier kommen wir auf eine neue Art der Sitten, wo man auf die Kräfte der Freiheit einer Person siehet, ohne auf Tugend und Laster abzuzielen. Jenes gehörte mit zur ästhetischen Würde; hier muß ich mich nach dem Charakter richten, den ich einmal angenommen habe, ohne auf Laster usw. zu sehen; ich muß sehen, ob das, was ich eine Person handeln

[1]) § 494 fehlt.

lasse, mit dem sinnlichen Kräftemaß übereinstimmt. Das Kind, das ich habe weinen lassen, weil ihm seine Puppe genommen worden, muß ich bei einem größeren Schmerze nicht lachend einführen. Dies heißt die Wahrscheinlichkeit der Charaktere. Ich muß einen braven Offizier nicht stille sitzen lassen, wann Straßenräuber seinen Vater binden wollen; gesetzt, auch die wahre Geschichte sagte nichts davon, so muß der schöne Geist doch das Wahrscheinliche vollenden. Er gehet nach dem usu loquendi zwar vom Wahren ab, aber im ästhetischen Verstande nicht.

§ 496.

Die gesittete Denkungsart im engen Verstande erfordert, daß der schöne Geist nach der Wahrscheinlichkeit festsetze, wie sich die Tugend oder das Laster verhalten solle, wann auch die Historie und Erfahrung abgeht. Wann der Dichter z. E. das Verhalten der Eltern bei dem Tode ihrer Kinder in der Schlacht beschreiben soll, so muß er unter der Aufführung geringer Leute, eines Adeligen und einer Königin einen Unterschied machen. Wann Virgil den Äneas den Tod des Pallas, des Sohnes seines Bundesgenossen, beklagen läßt, so verhält er sich nach dieser gesitteten Denkungsart im engen Verstande.

§ 497.

Es kann sich fügen, daß in der wahren Geschichte gewisse Umstände sind, die man nicht schön denken kann und die sich für die Sinnlichkeit des Hauptteiles der Leser nicht schicken würden, sie sollen aber doch um der Lebhaftigkeit willen und um das Ganze vollständiger zu machen, gesetzt werden; da darf sich der schöne Geist an das historisch Wahre nicht kehren, sondern er kann es nach seinen Ansichten ausführen. Virgil wollte uns in der Äneis einen Held schildern. Bis in das sechste Buch hatten wir noch nicht viel Heldentaten gesehen; die Historie verließ ihn und meldete kaum vom Turnus und noch einem anderen als seinen Feinden etwas; nun mußte er seinen Helden wahr und lebhaft schildern, folglich mußte er Heere von Feinden erdichten, um seinem Helden die gehörige Größe zu geben.

§ 498.

Wann Dinge, die wirklich geschehen sind oder die doch das Gerücht festgesetzet hat, doch so beschaffen sind, daß sie die schöne Unzertrennlichkeit beleidigen, und ich soll sie anführen, so muß ich sie wahrscheinlich machen, da sie es vorher nicht waren, und einige Gründe suchen, um ihnen die schöne Wahrscheinlichkeit zu verschaffen. Die historische Nachricht fehlt vielleicht, dann muß ich die Gründe nach der historischen Wahrscheinlichkeit erfinden. Es kann wahr sein, daß sich eine Kolonie Griechen in Italien niedergelassen habe, deren König Evander hieß. Sie waren da, als Äneas kam, und leisteten den Trojanern Hilfe; wann dies weggelassen wäre, so würde wegen des Rufes, der davon in ganz Italien war, jedermann sich gewundert haben, daß es der Dichter ausgelassen. Sonst ist es unwahrscheinlich, daß Griechen Feinde der Trojaner, Bundesgenossen der Trojaner werden; deswegen muß es ein Gott dem Äneas entdecken, damit man sich nicht wundere, wie Äneas auf den Einfall zu dieser Reise gekommen; ferner, da Äneas selbst kommt, so sagt er, er sei auch ein Feind der Lateiner, welches den Evander notwendig rühren mußte, der mit ihnen beständig im Kriege lebte, und da man jederzeit seines Feindes Feind für seinen Freund zu halten pflegt, so wird Evanders Allianz hierdurch wahrscheinlich.

§ 499.

Wann ein wahrer Freund gewisse Maximen brauchen soll, von denen er nicht überzeugt ist, wann sie auch im allgemeinen schädlich sein können, so kann man deswegen nicht die Regel geben: das, wovon man nicht überzeugt ist, muß nicht gesetzet werden; nein, dies ist keine Regel für die Ästhetik. Wir handeln alle nach Maximen, aber von der nächsten Maxime, nach der ich handele, bin ich niemals komplett gewiß, und die entfernte kann ich im schönen Denken nicht immer anführen. Diejenigen Maximen, die nur wahrscheinlich gemacht werden können, gehören für den schönen Geist, doch wird ein Freund der Tugend unter zweien immer die wählen, die einem guten Herzen gemäß ist.

§ 500.

Man kann eine demonstrierte Wahrheit mit einer andern, die eben den Inhalt hat, verwechseln. Wann ich auf jene sehe, so finde ich, daß mein Begriff, der z. E. 20 Kennzeichen hat, für meine ästhetische Leser zu dunkel und zu matt sein werde; ich finde einen anderen, der 40 Kennzeichen hat; diese werden den Leser vergnügen. Vielleicht bin ich nicht überzeugt, daß alle diese 40 Kennzeichen Grund haben, vielleicht finde ich auch nur, daß ich von 30 gewiß überzeugt bin, bei den übrigen 10 bin ich ungewiß; da ich aber doch 30 gewisse Kennzeichen habe, so tue ich besser, wann ich den Begriff von 40 nehme, denn ich habe doch 10 gewisse Kennzeichen mehr als bei dem von 20; wann auch die übrigen 10 nicht sonderlich wahr sind, so dürfen wir uns daran nicht stoßen und den Begriff deswegen nicht verwerfen.

§ 501.[1])

Z. E. Es ist ein allgemeiner Satz: Ein Tugendhafter weicht auch zuweilen dem ungegründeten Argwohn; dies hört man in der Moral so überhin; aber wird sie uns nicht in der Rede des P. Valerius beim Livius weit lebhafter, und inzwischen hat doch Livius, der die Rede des Publicola gewiß in keinem Archive gefunden haben wird, dieselbe nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit erdichtet.

§ 502.

Es gibt Umstände, die wir im Schönen brauchen und die nicht geschehen, oder wann sie geschehen sind, sich nicht in das Schöne schicken. Ich soll z. E. ein besonderes edles Gemüt rühmen und seine Taten sind nicht bekannt, so muß ich sie erfinden, wann ich viel davon sagen soll. In diesem Verstande kann man den Dichter einen Schöpfer nennen, der unter diesen Umständen in eine andere mögliche Welt eingehen muß, und er ist ein Dichter, er mag es nun in einem Silbenmaße tun oder nicht. Er muß immer wahr, wahrheitsähnlich sein. Er muß der Wahrheit nachspüren, aber nicht immer der demon-

---

[1]) Steht in der Handschrift so am Rande.

strierten, sondern auch dem sinnlich Wahren. Der große Haufen wird das letzte Lügen und unwahr nennen, weil man ihm nicht gewiß sagen kann, ob es wahr sei, und er wird es deshalb nicht annehmen. Der schöne Geist aber ist damit zufrieden, wann auch nur nach der Sinnlichkeit Wahrheit da ist. Z. E. Wann ich von jemandes Verwandten reden soll, so muß ich sie erdichten, wann ich keine Nachricht von ihnen finde. Siehe auch das Exempel des Livius im vorigen Paragraph.

Einunddreißigste Abteilung.

Poetische Erdichtungen.

§ 511.

Wann uns jemand in eine ganz andere Reihe der Dinge führt, die nicht in dieser Welt geschehen sind, so erdichtet er, und zwar poetisch. Ich tue eben dieses, sobald ich mir nur vorstelle, wie wann ich dies gewählt hätte, was würde dabei vorgefallen sein. Der Geschichtsschreiber bekümmert sich bloß um die Dinge dieser Welt, der Dichter und der schöne Geist überhaupt gehen weiter und haben nach der cognitione media auch Vorstellungen. Wann solche Erdichtungen nun hätten in der Historie vorgehen können, so sind es fictiones historicae; sind sie aber so beschaffen, daß sie in dieser Welt nicht können geschehen sein, so sind es fictiones poeticae. Die Stürme, die Virgil beschreibt, widersprechen der Historie nicht, man weiß aber nicht, ob sie geschehen sind, folglich sind sie historisch erdichtet; allein Äolus, der den Winden gebietet, ist eine poetische Erdichtung, dann man siehet gleich, daß dies in dieser Welt nicht geschehen kann. Also muß man die historische und poetische Erdichtungen unterscheiden.

§ 513.[1])

Der ganze Inbegriff aller Vorstellungen von anderen Zusammenhängen, die Dichter und witzige Köpfe schon ausgedacht

[1]) § 512 fehlt in der Handschrift.

haben, ist die Welt der Dichter. Dahin gehöret nicht nur die gewöhnliche Mythologie der Griechen und Römer, wie ein Schüler vielleicht meinen würde; dahin gehören auch alle Kosmogonien der Alten und die neueren Meinungen des Cartesius und Leibniz, welche alle Teile dieser Dichterwelt sind. Die ältesten Nachrichten der Chaldäer und Ägypter gehören alle hierher, wie auch die Fabeln der Gottheiten aller Nationen. Auch gehören hierher die Traditionen von Nationen, wie sie sich verhalten haben, von wem sie stammen, insofern sie nicht mit der Historie übereinstimmen.

§ 514.

Ein großer Teil dieser Möglichkeiten kann auch bloß nach der metaphysischen Möglichkeit betrachtet nicht bestehen, sondern fällt in sein voriges Nichts zurück, und diesen Inbegriff widersprechender Vorstellungen nennen wir Utopia. Dahin gehören z. B. die häßlichen Taten des Jupiters nach der Mythologie der Heiden. Wer hört sie und lächelt nicht? Daher ist es gekommen, daß einige von den neueren Kunstrichtern diese alten Götterfabeln ganz haben abschaffen wollen. Wir können dies aus dem Vorigen leicht entscheiden. Wann die Vorstellungen so beschaffen sind, daß die Sinnlichkeit sogleich siehet, daß sie nicht möglich sind, so muß sie der schöne Geist zurücklassen. Wann ein christlicher Dichter Engeln eine Vermischung beider Geschlechter beilegen wollte, so würde dies auch der Sinnlichkeit solcher Leute, die eben nicht viel aus dem Christentum machen, sehr auffallen. Wann aber das Schöne nicht verunstaltet wird und die Sinnlichkeit nichts merkt, so können wir auch nach Utopia einen Streif tun; der Dichter kann z. B. die Musen anrufen, dann die Sinnlichkeit wird durch diesen Irrtum nicht verletzet. Wir müssen aber ja nicht blind die alten Erdichtungen der alten Poeten wählen. Zu ihren Zeiten z. B. hatte man Gedanken von der Gottheit, die zu unseren Zeiten und noch mehr bei uns als Christen gänzlich wegfallen. Da Horaz einmal seine orthodoxe römische Mythologie, wann ich so sagen darf, annimmt, so führt er nun nicht mit Ägyptern Knoblauch und Zwiebeln als Gottheiten an. Nehme ich einmal

in einem Gedichte die Engel an, so muß ich nicht in eben diesem Gedichte die Venus und den Kupido annehmen; ich habe den Leser schon zu tief in die christliche Geisterlehre eingeführt, als daß seine Sinnlichkeit schweigen könnte.

§ 516.

Hat der schöne Geist den Vorsatz, eine noch nicht gedachte Welt zu bilden und zu schaffen, oder will er eine schon geschaffene Welt einer anderen, welche witzige Köpfe schon vor ihm geschaffen haben, ähnlich machen, so macht er in jenem Falle eine ganz unbekannte und in diesem Falle eine analogische Erdichtung, denn diese Welt ist eine Folge von einer schon geschaffenen. Wann jemand einen Scheinheiligen bilden soll, und er wählt ihm die Namen . . . ., so kann sich der Leser bei diesen Namen eine ganze Reihe Vorstellungen denken, und er hat analogisch erdichtet. Diese Erdichtungen sind sehr anzupreisen, denn schafft der schöne Geist ganz neue Welten, so muß der Leser zu viel denken; hier darf er nur einige Kennzeichen neu denken, denn viele sind schon gedacht, und es kostet ihm nicht soviel Mühe, sie aufs neue durchzuarbeiten.

§ 517.

Zu Horazens Zeiten nahm ein jeder Edeldenkende den Charakter Achills aus dem Homer. Deshalb fordert Horaz, daß in der neuen Erdichtung auch eben derselbe Charakter Achills sein soll, damit der Leser sogleich erkenne, so handelt Achill, dies ist sein analogischer Charakter, und damit man nicht die neue Erdichtung erst durcharbeiten darf. Virgil selbst hat es getan, und er folgt eher gar zu genau der Welt des Homerus, als daß er immer neue Welten schaffen sollte. Er tut sehr weislich keinen Sprung, sondern führt uns wieder in die Welt ein, die uns bekannt ist.

§ 518.

Wann nun der schöne Geist alle bereits erdachte Welten anderer witzigen Köpfe verläßt und es wagt, uns in einen ganz neuen Zusammenhang der Dinge einzuführen, so schafft er ganz

unbekannte Erdichtungen. Wann z. B. jemand in einem Gedicht für Frauenzimmer von den aionibus der Gnostiker singen wollte, so würden sich seine schönen Leserinnen darin nicht finden können. Was den Menschen unbekannt ist, scheint ihnen gemeiniglich unwahrscheinlich, und sie stecken in dem Vorurteil, es ist falsch. Wird der schöne Geist auch seine neue Welt seinen Lesern wahrscheinlich machen können, und wird er alsdann immer genug Wunderbares beibehalten? Da müssen immer neue Wahrscheinlichkeiten festgesetzet werden; der so analogisch dichtet, hat weit weniger Mühe, dieser muß weit mehr wagen. Jener handelt gleichsam auf Kredit seiner Vorgänge, da dieser alles selbst zu verantworten hat.

§ 521.

Die dritte Art der Erdichtungen ist die, wo man nicht nur von dieser Welt ab und in andere poetische Welten eingehet, sondern auch in dieser etwas setzet, was ihnen gerade widerspricht. Wann ich z. B. weiß, Apollo hat nach der Mythologie keinen Bart, und ich schreibe ihm einen großen Bart zu, so widerspreche ich meiner Erdichtung. Wann Livius in seiner Historie ansteht, einer Begebenheit, die das gemeine Gerüchte für sich hat, zu widersprechen, wie viel weniger wird es ein Dichter wagen dürfen, andern festgesetzten Erdichtungen zu widersprechen. Es war eine gemeine Sage, Äneas wäre ein Gott geworden; Livius wollte es auch seiner Religion zuwider nicht leugnen; er stößt es also nicht um, sondern er sagt nur, er mag sein, was er will, er liegt da begraben, und man nennt ihn Jovem indigitem, und soviel war historisch wahr. Wann der Dichter eine Erdichtung macht, die nicht einer anderen poetischen widerspricht, wann sie gleich einer anderen Begebenheit in der wirklichen Welt nicht gemäß ist, so ist sie nicht ein figmentum anomalon. Dahin gehöret es, daß Virgil den Äneas zur Dido kommen ließ, die nach der Chronologie damals noch nicht leben konnte. Es ist wider die Geschichte dieser Welt, allein sollte er lieber eine ganz unbekannte Person erdichten oder diese bekannte nehmen, obgleich die Zeitrechnung nicht richtig ist. Hätte es aber z. B. Homer schon gesagt, daß Äneas 300 Jahre

vor der Dido gelebt, so hätte Virgil behutsamer gehen müssen. Dahin gehören auch gewisse Kleinigkeiten, welche wahr oder falsch sein können, ohne daß es die Mühe belohnt, alles zu untersuchen. Wir sind nicht Sklaven der Dichterwelt, man kann auch etwas setzen, was andere vor uns nicht gesetzet. Plato tadelt den Äschines, daß er den Patroklus jünger gemacht habe als den Achilles, da ihn doch Homer älter macht. Welche Kleinigkeit! Martial macht ihn weder älter noch jünger, so macht sie alt; sie haben alle nicht unrecht.

§ 525.

Der große Haufen wird das, was wir bisher von den Erdichtungen gesagt haben, Lügen nennen; allein der Vernünftige, der die Regeln kennet, wird es nicht zugeben. Es sind Wahrheiten und zuweilen sehr große Wahrheiten, die in einem anderen Zusammenhange hätten geschehen können und die zu meinem Endzwecke bequemer sind als Begebenheiten aus diesem Zusammenhange der Dinge. Wann ich historisch und sinnlich schön von dem Satze: Gott straft die Sünden noch in dieser Welt denken sollte, und ich wollte es durch eine Begebenheit, da ein gewisser Titius vor 20 Jahren eine grobe Sünde getan, dafür er nun bestraft werde, beweisen, so sind, wann ich die Geschichte erzählen wollte, wie sie in dieser Welt geschehen ist, notwendig viele Zwischenhistorien vorgefallen, die zu meinem Zwecke nichts beitragen und den Leser nur zerstreuen würden. Um dieses zu verhüten, lasse ich diese Dinge weg, so wird die Wahrheit merklicher; da aber die Sache doch nicht so in dieser Welt geschehen ist, so ist die Begebenheit, wie ich sie erzähle, aus einer anderen Welt. Ist sie deshalb nicht wahr? Wollte man noch den Einwurf machen, daß, da einmal erwiesen sei, dieser Zusammenhang der Dinge ist der beste, so würden Begebenheiten aus allen anderen möglichen Welten nicht so gut sein als aus dieser, so antworten wir, daß nur erwiesen ist, daß das Ganze das Beste sei, und daß wir deshalb nicht leugnen können, daß nicht ein gewisser Teil einer anderen Welt besser sein könne als ein gewisser Teil dieser wirklichen Welt. Das, was wir schön erdichten, ist nur immer ein kleiner Teil aus

einem anderen Zusammenhange der Dinge, und dieser kleiner Teil kann besser sein als ein kleiner Teil dieser Welt. Wir haben hier sogar den S. Augustinus für uns, der diese Erdichtungen nicht Lügen, sondern nur Figuren der Wahrheit nennt. Nicht alles, was erdichtet ist, sagt er, ist eine Lüge, sondern das nur, was nichts bezeichnet; wann es aber etwas bezeichnet, so ist es eine Figur der Wahrheit. Wir können diese Worte so erklären, daß er das eine Lüge nennt, was einen Widerspruch in sich enthält, aber doch erdichtet ist, hält er für eine Figur der Wahrheit, weil es dieselbe in ein viel schöneres Licht setzet.

Zweiunddreißigste Abteilung.

Die Fabeln.

§ 526.

Wir sahen oben, daß die Erdichtungen entweder allgemeine oder besondere sind. Zu den allgemeinen haben wir in den vorigen Paragraphen Regeln gegeben, zu den besonderen gehören die Fabeln. Ein allgemeines Urteil ist ein Lehrsatz. Diese sagen entweder sogleich, was ich tun oder lassen soll und sind praktisch, oder sie fließen nicht sogleich in das Tun und Lassen, aber sie äußern sich doch bald; diese sind praktisch im weitläufigen Verstande. Diese allgemeinen Sätze nun sind Sentenzen, sie dürfen nicht so abstrakt, sondern nur schön gedacht sein; sind sie deutlich, so sind es nicht mehr Sentenzen. Man kann die „apophthegmata“ der Alten zu einem Exempel annehmen. Wann der Lehrsatz etwas theoretischer ist, so nennt man ihn mit einem französischen Ausdruck pensée, und ist er praktischer, sentiment. Diese Lehrsätze bestehen aus Begriffen und haben allgemeine Wahrheiten zu ihren Gegenständen. Unter diese allgemeine Wahrheiten können besondere untergemischt werden. Wann ich einen Unterbegriff schön denke, damit er einen allgemeinen mehr erhelle, so mache ich ein Beispiel, und das, wo die Sentenz fehlt oder der Satz, der

die Sentenz aufhellet, ist das Beispiel. Wann ich gewisse einzelne Dinge erzähle, um mir einen gewissen praktischen Lehrsatz mit vielen Kennzeichen einzudrücken, um wann diese Dinge erdichtet und nicht in dieser Welt geschehen sind, so mache ich eine Fabel, und die Erzählung einer Begebenheit von dieser Art ist eine Fabel. So wußten die Verständigen in Rom sehr wohl, daß ihre Erzählungen von dem Reiche der Toten nicht wirklich waren; allein, weil sie diese Erzählungen brauchten, gewisse allgemeine Sätze vorzutragen, so ließen sie es sich nicht merken, und diese Erzählungen waren in ihrer wahren Bedeutung Fabeln. Das Wort Fabel bezeichnet oft auch eine Kleinigkeit, die nicht erzählet zu werden verdienet, oder alle kleine Begebenheiten. Dies ist unsere Bedeutung nicht. Oft bezeichnet es auch Dinge, die nicht geschehen sind, ein bloßes Gerücht, wann man nämlich Fabeln der wahren Geschichte entgegensetzet.

§ 527.

Die Fabeln sind entweder so erdichtet, daß wir sehen, das Erzählte hat geschehen können, und es ist kein Widerspruch darinnen, so ist es eine historische Erdichtung. Hierher gehören die Gleichnisse Jesu, z. E. das vom Säemann. Hat es nicht geschehen können, daß ein Landmann ein solches Land gehabt? Doch wird dadurch niemand gezwungen, anzunehmen, daß es wirklich geschehen sei. Wann aber die Erzählung den Dingen dieser Welt widerspricht, so ist es eine fabelhafte Erdichtung. Wie alle Erdichtungen historisch oder poetisch sind, so sind es auch die Fabeln, denn sie sind Erdichtungen.

§ 528.

Fabula und fabella war bei den Alten unterschieden. Das erste bezeichnete die größeren Fabeln, z. E. epischer Gedichte, und dies letztere bezeichnete die niedrigen Gattungen poetischer Erdichtungen nach Art des Phädrus. Bei den Neueren sind Erzählungen, wann die Begebenheiten, ob sie gleich erdichtet sind, dennoch den Begebenheiten dieser Welt nicht widersprechen. Die komischen Erdichtungen pflegen historisch zu sein.

§ 535.[1])

Wann man als ein Kunstverständiger über die dramatischen Gedichte denket, so siehet man besonders auf die Würde der Personen und ihre Handlungen. Sind sie besonders erhaben und heroisch, so sind sie tragisch und geben das Trauerspiel. Wann man niedrige und mittlere Personen aufführt, so gibt es die Komödie. Der Knoten in einer Fabel überhaupt ist die besondere Veränderung, wo die Unglückseligkeit der Personen sich in Glückseligkeit verwandelt. Ein solcher Knoten muß sowohl in der Komödie als in der Tragödie sein. In der Tragödie hat man beide Arten des Knotens versucht, indem der Ausgang entweder traurig oder vergnügt ist. In der Komödie hat man den traurigen Ausgang noch nicht versuchet, und der Versuch, den Ausgang einer Komödie traurig zu machen, würde auch vermutlich unglücklich sein. Es scheint auch fast, daß sich für die Tragödie ein unglücklicher Ausgang besser schickt. Das Schönste in einem schönen Stücke ist das Ende, da muß die Hauptstärke sein. Wird nun ein großer Geist im Glück oder im Unglück größer sein? Wann in der Komödie hauptsächlich Stoff zum Lachen gegeben werden soll, so muß es auch am Ende geschehen. Niedrige Leute würden im Unglück niederträchtig und schwach werden. Der Held hingegen wird in freudigen Umständen gemäßigt sein. Im größten Sturme des Unglücks zeigt sich die Seele des Helden, und die muß sich am Ende am stärksten zeigen; folglich wird es zuträglicher sein, daß der Ausgang traurig wird: das Wesentliche bei den dramatischen Gedichten beruht ja in der Größe und Würde der Personen und Sitten.

§ 537.[2])

Wann das Exempel in der Fabel ein Geist ist, so ist es eine sogenannte vernünftige Fabel; wann aber das, was angeführt wird, keinen eigentlichen Verstand, keine Freiheit hat, so ist es fabula morata oder eine weit merklicher erdichtete Fabel. Wann man Tiere mit Tieren redend einführet, so ist dies

[1]) §§ 529—534 fehlen in der Handschrift.

[2]) § 536 fehlt.

eine Fabel dieser zweiten Art, führe ich aber einen Menschen mit einem Engel redend ein, so ist es eine Fabel der ersten Art. Wann ein Tier und ein Mensch aufgeführet wird, so sind es vermischte Fabeln.

§ 538.

Wann der Hauptsatz der Fabel auf eine Vollkommenheit der Gottheit abzielet, so ist es eine theologische Fabel; sonst in anderen Fällen würde es nicht sonderlich anzuraten sein, die Gottheit wieder in Fabeln einzuhüllen. Zum Exempel einer theologischen Fabel könnte man das Schicksal in Gellerts 1. Teil S. 116 wählen. Ist der Hauptinhalt der Fabel die Liebe, so ist es eine milesische Fabel oder ein Roman. Ist der Inhalt erhaben und heldenmäßig, so ist die Fabel heroisch. In einer Fabel können oft alle drei Arten sein wie in der Äneis. Man merke, daß je länger die Fabel, je notwendiger ihr der Knoten wird; er ist bei längeren Fabeln eine Art des Gewürzes. Nur eine kleine Fabel kann einfach sein.

Dreiunddreißigste Abteilung.

Beweisende Argumente.

§ 539.

Ich muß beständig um des Satzes willen, den ich vor mir habe, reden. Manchmal kann ich ihn reicher darstellen, ich muß ihn aber auch nach seiner Wahrheit darstellen, und die Gründe, vermittelst welcher ich dies tue, sind beweisende Gründe. Jeder Gedanke, der zur Verbesserung des thematis dienet, ist ein Argument; trägt er aber mehr zur Verbesserung der Wahrheit bei, so ist er ein beweisendes Argument.

§ 543.[1])

Es kann Ähnlichkeiten in den Worten geben, die den Ähnlichkeiten in den Sachen gemäß sind, und solche gehören nicht

[1]) §§ 540—542 fehlen.

unter die frostigen Wortspiele. Wann ich die Ähnlichkeiten einiger Sachen zu beweisen habe, so kann ich, wann in den Worten eine Ähnlichkeit da ist, sie gebrauchen, wann ich sonst mit Grund vermuten kann, daß die Worte ähnlich sind, auch die Sachen ähnlich sein werden.

§ 544.

Es ist zu vermuten und es ist fast ein Vorurteil geworden, daß unsere Vorfahren bei Erfindung der Worte zu ähnlichen Sachen auch ähnliche Ausdrücke werden gewählet haben. Die Erfahrung lehret in allen Sprachen, daß ähnliche Worte ähnliche Sachen bezeichnen. Gemeiniglich, wo die Worte verschieden, sind es auch die Sachen und daraus ist das Vorurteil entstanden; wo die Worte ähnlich sind, werden es auch die Sachen sein, und sobald ich ähnliche Worte setze, sobald wird man auch schließen, daß diese ähnliche Worte einen Beweis für die Ähnlichkeit der Sachen geben. Wann ich sage, wer selbst witzig ist, wird auch Werke des Witzes schätzen, so finde ich in der Ähnlichkeit der Wörter einen Beweis für die Ähnlichkeit der Sachen. Wann ich sage: es kann keine Glückseligkeit ohne Glück sein, so ist dies eine Art von Wortspiel, worin aber ein Beweis liegt, wie weislich unsere Vorfahren Wörter gewählet haben, und dies streitet wider die Meinung der alten Philosophen, die ohne Glück glückselig sein wollten.

§ 545.

Die Erdichtungen haben viel Wahrheit in sich, deshalb hat man auch Gründe, um ihre Wahrheit darzutun, und dies heißt man einer Sache eine Farbe geben. Wann ein Vater eine Handlung getan hat, davon die Gründe seinen Kindern nicht zu wissen nützlich sind, so kann er ihnen andere geben, und so streichet er seiner Sache eine Farbe an. Diese Farbe muß man bei den Farben, die unten in dem Abschnitt von der Lebhaftigkeit vorkommen werden, unterscheiden; jene werden gebraucht, weil nicht alles einerlei sein muß, sondern eine Abwechslung nötig ist, damit die Aufmerksamkeit erhalten werde. Ein Exempel von der Farbe, von der wir hier reden, ist der

Ausspruch des . . . . . . beim Virgil nulla salus bello, welchen Turnus durch eben denselben in eine Frage verwandelten Ausspruch nulla salus bello? zu widerlegen suchet.

§ 547.[1])

Die neueren Kunstrichter haben die Regel gegeben, Sentenzen lieber in Sentimens zu verwandeln, und diese Regel hat Grund. Die Sentenz ist eigentlich nur ein Obersatz einer gewissen Wahrheit; brauche ich nun das praedicatum maioris, so muß ich ein enthymema machen, und wir sehen, wie schön und wie gebräuchlich es ist, also zu reden. Z. E. der Satz: man muß sich niemals gegen seinen Freund bitter bezeigen, ist eine Sentenz; wann ich nun sagte: sollte mich mein Feind wohl zu einer bittern Niederträchtigkeit bringen, so wird es ein Sentiment.

§ 548.

Es gibt Sentenzen, die nichts als eine Farbe sind; der schöne Geist brauchet sie z. B., wann er die Sentenz eines Bösewichts anführet, wonach er gehandelt hat. Die Sentenz muß die Handlung dieses Bösewichts zu rechtfertigen suchen und ihr einen Schein der Rechtmäßigkeit geben und Gründe zum Beweise darlegen. In der Komödie muß der Dichter den Lasterhaften nach seinen Regungen reden lassen, und dies muß ihm der Leser nicht übelnehmen. Man muß sich nur hüten, daß man nicht zu witzig ausdenke, und sich Mühe geben, sie mit einem schönen Lichte auszufüllen, sonst kann man unvermerkt ein Prediger des Lasters werden.

§ 549.

Man merke auch dies: Manchmal muß man einen allgemeinen Satz anführen, nicht um ihn zu billigen, sondern weil es zum Verständnis nötig oder sonst gewöhnlich ist. Dahin könnte man das alte niederträchtige Sprichwort rechnen: Geld, Geld schreit die ganze Welt. Dies ist sententia de facto; die muß nur so gezeiget werden, daß sie mißfällt.

---

[1]) § 546 fehlt.

§§ 553, 554.[1]

Man kann die Wahrheit auf verschiedene Art vortragen: 1. Da man offenbar und sogleich das Falsche und Unrichtige tadelt, 2. so daß man auf eine typische Weise das Wahre sagt, indem man die falschen Sätze ziemlich übertrieben anführt. Dies ist eine Figur, die man Epanorthosis nennt. Wir finden im Horaz Exempel von beiden Arten; er hält sich in der Satire, davon einige Verse im Paragraph angeführet sind, auf eine versteckte Art über die Gespräche in den Gesellschaften seiner Zeit auf, die gemeiniglich die Landgüter der Nachbarn, den besten Tanzmeister usw. betreffen; er sagt nur, davon redet man in der Gesellschaft, wo ich bin, nicht, sondern, ob die Tugend glückselig mache, was das höchste Gut sei; die im § 354 angeführten Worte zeigen hingegen ein Exempel, wo er offenbar die Wahrheit sagt.

Vierunddreißigste Abteilung.

Von der Bemühung nach der absoluten ästhetischen Wahrheit.

§ 555.

Wir haben oben gesehen, daß das, was schön sein soll, einen großen Grad der schönen Wahrheit haben muß. Je größer dieser Grad dieser Wahrheit ist, je schöner ist die Sache. Wann ich ein schöner Geist sein will, so muß ich untersuchen, ob ich imstande bin, dies zu vollbringen. Ich muß ein aufrichtiger Freund der Wahrheit sein, der sich nicht nur mit dem Munde darnach bemühet, sondern der sie aufrichtig suchet, und wie wir es oben ausdrückten, ich muß ein gutes Herz haben. Was der schöne Geist malet, dichtet, redet, muß seinen schönen Grund, hinreichenden Grund und Folgen haben. Ich muß eine Neigung zu der Wahrheit besitzen, die durch Übung zu einer Fertigkeit wird, und dann wird mir nicht leicht widersprechend Zeug einfallen. Diese Meinung muß der Theologe wie der Dichter be-

---

[1]) §§ 550—552 fehlen.

sitzen, wann einer schön reden und der andere ein wahrhaftig schönes Gedicht verfertigen will.

§ 556.

Wer also die Schönheit der Erkenntnis sucht, muß nie von der Wahrheit abweichen. Doch muß man wohl merken die andern Eigenschaften des Schönen, der Adel, die Lebhaftigkeit usw. müssen dabei nicht leiden. Wann ein Gouverneur eines Prinzen ihm z. E. seinen Großvater zum Muster vorstellet, so muß er zwar der Wahrheit folgen, allein wann der alte Prinz etwa von einer Schwachheit übereilet worden und er wollte dieselbe als eine Wahrheit genau anführen, so würde er wider den Adel verstoßen. Er kann dies unterdrücken. Shaftesbury sagt sehr schön in seinem essai sur la raillerie, daß die Schönheit nichts als die Wahrheit sei, und eine Fabel sei nur dann schön, wann sie viel Wahrheit habe. Philaret, ein Spinozist, hat eine Ethik geschrieben, wo sein Grundsatz ist: „Liebe die Tugend", und wer die Tugend liebet, muß auch die Wahrheit lieben, folglich den Grund von allem Schönen in die Wahrheit setzen. Je mehr wahre Begriffe ich vom Caio habe, je schöner ist auch die Kenntnis, die ich von ihm besitze. Zur metaphysischen Wahrheit des Caius gehören alle seine Ahnen, sein Großvater und Älforvater usw., je mehr ich davon weiß, je wahrer und schöner sind sie. Je klarer und deutlicher ich von den Sachen denken kann, je wahrer ist die Kenntnis davon; dadurch unterscheidet sich eben der Gelehrte von dem Pöbel, daß seine Kenntnis von den Dingen viel wahrer ist, weil er sie weit deutlicher erkennet. Allein eins muß man merken: die bloße spekulativische Kenntnis ist einer andern, die reich an Folgen und praktischer ist, einen großen Vorzug,[1]) wann das Übrige gleich ist. Man disputierte ehemals in der Theologie, ob ein unwiedergeborener Orthodoxe mehr Erkenntnis haben könne, als ein wahrer, aber unstudierter

[1]) Hier ist die Handschrift verderbt, muß offenbar heißen: „Die bloße spekulativische Kenntnis ist einer andern, die reich an Folgen und praktischer ist, untergeordnet und hat vor der ersteren (der bloßen spekulativischen Kenntnis) einen großen Vorzug, wann" usw.

Christ. Man kann nach der Ästhetik diese Frage entscheiden: Der unstudierte Christ hat zwar weniger Wissenschaft, aber er lebt nach den Regeln des Christentums, und da diese viel mehr Folgen haben kann, so wird seine Kenntnis auch weit wahrer sein als jenes unwiedergeborenen Gelehrten. Je mehr Verschiedenheiten in den Dingen sind, desto wahrer sind sie, und je wichtiger diese verschiedenen Teile sind, desto wahrer sind sie. Je stärker die Gesetze sind, wonach ein Ding handelt, desto mehr steigt die Wahrheit. Man setze, jemand ist ein artiger, der andere ein artiger, ehrlicher und gottseliger Mann. Der letzte handelt nach den stärksten Regeln, deswegen ist in ihm die meiste Wahrheit. Wir werden freilich nicht alle varia erkennen, nach allen Seiten, nach allen Regeln, nach ihrer Stärke; dies kann nur der allwissende Verstand, allein, soviel wir auch mit vieler Verwirrung erkennen, soviel müssen wir versuchen.

§ 558.[1])

Da wir als Menschen nicht die vollkommenste Kenntnis der Wahrheit erlangen können, so müssen wir davon so viel zu erlangen suchen als wir können. Wir können deswegen das, was uns an der Faßlichkeit und Deutlichkeit hinderlich wäre, wegwerfen. Wie wir bei der streng deutlichen Erkenntnis von dem, was uns hinderlich ist, abstrahieren, so müssen wir es auch hier tun. Wir müssen lieber, um das Ganze zu verbessern, einen Teil fahren lassen.

§ 562.[2])

Ein Freund der Wahrheit suchet immer den höchsten Grad derselben, aber verachtet die übrigen nicht. Er hat z. E. eine Wahrheit formaliter und eine materialiter; die letzte hat zwar sonst immer den Vorzug, allein als ein schöner Geist wird er öfters auch die erste wählen müssen und sie nehmen, wie er sie findet.

---

[1]) § 557 fehlt.
[2]) §§ 559—562 fehlen.

§ 564.[1])

Ein Wahrheitsfreund muß die Wahrheit der Sache mit der ganzen Seele ansehen. Je mehr ich mit der ganzen Seele einsehen und Deutlichkeit finden kann, je mehr muß ich suchen, z. B. ich hätte von einem Dinge 50 Kennzeichen, erkennte aber nur sechs deutlich, so setze ich diese sechs, doch nicht nur diese allein, und hernach weiter nichts, dann sonst ließ ich alle Wahrscheinlichkeit fahren. Kann ich nicht völlige und mathematische Gewißheit erlangen, so muß ich die Wahrscheinlichkeit auch nehmen. Kann ich nicht immer ein starkes Licht haben, so muß ich doch auch das schwächere nicht verachten.

Fünfunddreißigste Abteilung.

Von der Wahrheit, im Verhältnisse betrachtet.

§ 566.[2])

Man hat zu gewissen Zeiten und in gewissen Umständen mehr Wahrheit zu suchen als in anderen Zeiten und in anderen Umständen. Daher entstehen besondere Einteilungen der Wahrheit nach den besonderen Verhältnissen, darin ich mich befinde. Voltaire muß in seiner Henriade Wahrheiten haben, allein Thuanus muß in seinem Verhältnisse als ein Geschichtsschreiber noch mehrere und ganz andere Wahrheiten haben. Ein schöner Geist hat zuweilen allgemeine Begriffe und Notionen auszuführen und da muß er dogmatisch und zwar sinnlich dogmatisch denken. Ein andermal hat er mit einzelnen Dingen dieser Welt zu tun, und da muß er sinnlich historisch denken. Ein andermal denkt er als ein Dichter von Dingen einer andern Welt wie Ovidius vom Phaeton und da muß er die poetische Wahrheit und ihre Denkungsart wählen.

§ 567.

Bei der ästhetisch-dogmatischen Denkungsart herrschet ein allgemeines Vorurteil, und es hat seit langen Zeiten zum Ver-

[1]) § 563 fehlt in der Handschrift.
[2]) § 565 fehlt in der Handschrift.

derben der Philosophie geherrschet. Man verwechselt immer das Logisch-Dogmatische mit dem Ästhetisch-Dogmatischen. Wann ich das erste tue, so denke ich nach einer strengen Philosophie, bei dem letzten aber nicht. Wann man nachdenket, was die Ursachen dieser Verwechslung sein möchten, so liegt die erste in der Ähnlichkeit des Namens. Es heißt beides dogmatisch, und daher glaubte man, es wäre einerlei, so wie man ehemals Theologie und natürliche Theologie verwechselte, weil beides Theologie hieß. Noch eine andere Ursache ist, daß man von vielen Sätzen nach beiden Arten denken kann, und weil viel, was man vorher logisch ausgeführet, auch ästhetisch gedacht werden kann. Man kann die Demut nach der logischen Lehrart erklären, aber man kann auch ästhetisch darüber denken. Noch eine dritte Ursache war, daß man glaubte, man müsse den Verstand vorzüglich nähren; man kleidete deshalb seine Sachen ästhetisch ein und verband beides, endlich ward es verwechselt. Wir sind Geister, wir müssen Deutlichkeit haben, aber wir sind endliche Geister und müssen also auch Sinnlichkeit haben. Es ist gut, beides zu verbinden, wann es nur nicht verwechselt wird.[1])

§ 569.

Logisch und ästhetisch denken ist der Form nach sehr unterschieden, ob es gleich der Materie nach oft einerlei sein kann. Der Dichter und Philosoph können beide einen Satz auszuführen haben, z. B. das Lob Gottes aus seinen Vollkommenheiten erweisen. Die Materie ist einerlei, allein ein jeder wird sie auf eine andere Art ausführen. Der Philosoph beweiset die Vollkommenheiten Gottes, allein sein eigentlicher Hauptsatz kommt erst zuletzt, den er mit Q. E. D. besiegelt. Der Dichter, der eine Ode zum Lobe der Gottheit entwirft, verfährt anders. Er setzt seinen Satz vorher und führet ihn durch viele Exempel durch und ziehet Folgen daraus.

§ 570.

In dem Reiche des Schönen finden wir zwischen dem Allgemeinen und Besonderen überhaupt wieder allgemeine und

---

[1]) § 568 fehlt.

besondere Arten als gewisse Zwischenwelten, darüber der schöne Geist denken kann. Er kann vom Soldaten denken; dies ist im allgemeinen unter den Dingen überhaupt schon ein sehr determiniertes, im Reiche des Schönen ist es ein genus; er kann ferner von preußischen Soldaten denken, dies ist eine species von Soldaten, und er kann endlich von Caio, diesem Soldaten denken, dies ist eine besondere individuelle species.

§ 571.

Ein Wahrheitsfreund muß mit seiner schönen Kenntnis die logische und deutliche verbinden, dann diese wird ihm hernach allezeit zu einem Faden dienen, wodurch er sich in den Dämmerungen des ästhetischen Lichts zurechte helfen kann. Sie wird ihm lenkende Begriffe geben, die ihn nie auf Abwege und Irrtümer leiten werden. Der schöne Geist muß durch seine Sätze der strengen Wahrheit und Vernunft nie zu hart fallen. Wann z. B. ein Dichter oder ein Redner den Satz ausführen wollte: „Man müsse Gott lieben, gesetzt, daß er uns auch ohne allen Grund in die unterste Hölle würfe, so würde dies gleich den ewigen Wahrheiten der Vernunft widersprechen.

§ 572.

Ein Freund der Wahrheit muß allemal das sagen, wovon er am stärksten überzeuget ist, und die schwächeren Gründe allemal den stärkeren nachsetzen. Wann er einen Satz auszuführen hat, der nach der Vernunft eben nicht überzeugend gewiß gemacht werden kann, so ist es genug, wann er ihn nur nach der Sinnlichkeit gewiß macht. Sobald er dies merkt, muß er die ästhetische Wahrscheinlichkeit suchen. Er muß seinen Satz der Wahrheit ähnlich machen, und dies muß er nach den Regeln des Schönen tun. Man wird sehr öfters der strengen Vernunft manche Sätze nicht überzeugend dartun können, welche man doch der Sinnlichkeit sehr gewiß machen kann.[1])

§ 574.

Es werden dem schönen Geiste oft Irrtümer vorkommen. Sobald er einsieht, der Irrtum wird dem größten Teile seiner

---

[1]) § 573 fehlt.

Leser schädlich sein, so muß er als ein Freund der Wahrheit ihn mit Stillschweigen übergehen oder nach Befinden ihn widerlegen. Man setze den Fall, ein gewisses Volk habe das Vorurteil, seine Nation sei die beste; dies ist ein Irrtum; allein wann diese Nation in ein Treffen gehen soll, so kann dies zu ihrer Ermunterung dienen, und der Irrtum wird vielmehr vorteilhaft als schädlich sein. Allein man setze, man wolle diesen Irrtum brauchen, um 1000 Mann gegen 5000 anzuführen, wo sie alle aufgeopfert werden würden; da muß der Wahrheitsfreund behutsamer gehen.[1])

§ 576.

Genus cogitandi

aesthet. dogm. histor. dogm. poeticum

theoret. practicum

paraenet. elenchticum

Was ich tun soll. Satiren.

Wir haben schon oben erinnert, wie schädlich es für die Philosophie gewesen ist, daß man das Ästhetisch-Dogmatische mit dem Dogmatischen der strengen Philosophie verwechselt hat und eines für das andere setzen wollte. Man sagt: Cicero ist ein Philosoph, allein eigentlich handelt er in seinen Schriften philosophische Gedanken sinnlich schön ab. Man erkenne ihn als einen Philosophen, wann man ihn entkleidet und seine Erklärungen nach der Logik prüft. Er ist ein großer Ästhetikus. Wann die ästhetische Denkungsart, die mir näher zeigt, was ich tun und lassen soll (practicum cogitandi genus), bis auf einzelne Handlungen und Personen herunterrückt, so wird sie zur Satire. Man siehet leicht, wie schwer es ist, eine Satire zu schreiben; dann sie rückt mehr an die Grenzen des Pasquills; dies ist aber nicht mehr erlaubt.[2])

§ 580.

Es kann im Schönen ungemein schädlich sein, wann man das Vorurteil aus der Psychologie mitbringt, man könne von der Zukunft nichts erkennen. Wann der schöne Geist die

---

[1]) § 575 fehlt.

[2]) Die §§ 577, 578, 579 fehlen.

Psychologie gründlich studiert hat, so wird er die Falschheit dieses Vorurteils leicht einsehen und sich nicht selbst viele Quellen des Schönen verschließen. Er darf bei der Einsicht in das Zukünftige nicht auf das Prophetische, Außerordentliche und Sibillinische fallen. Er kann als ein vernünftiger Geist viel nach den Regeln der Seelenlehre erkennen.[1])

§ 583.

Wir wissen, wie schädlich es ist, wann man das Philosophische mit dem Ästhetischen verwechselt. In der Historie kann das philosophisch Trockene ebenfalls Schaden bringen. Die Historie muß eine ästhetische Einkleidung haben. In gewissen Umständen ist zwar ein trockener Entwurf nötig, aber da ist auch die Absicht nicht gewesen, sie schön einzukleiden; der Verstand solle nur die Hauptsachen kennen lernen. Verspricht man eine schöne Historie zu schreiben, so wird das Vorige tadelhaft. Will man Erfahrungen historisch schön schreiben, so unterscheide man es wieder von der Art, womit man in den strengen Wissenschaften die Erfahrungen aufschreibt. Ein Astronomikus würde die letzte große Sonnenfinsternis streng nach Minuten und Stunden berechnen, hingegen würde ein schöner Geist ganz andere Gedanken dabei haben.

§ 584.

Man siehet leicht aus diesen Betrachtungen, daß sich der schöne Geist mehrenteils im Reiche des Wahrscheinlichen aufhalten muß, da er sehr selten die strenge Wahrheit wählen kann. Wie wenig ist das Gegenwärtige, davon er komplett und mathematisch gewiß denken kann! Wie wenig komplette Gewißheit hat er von dem Vergangenen, wie oft muß er glauben! Und von der Zukunft kann er mehrenteils nur ungewiß denken; das Wahrscheinliche ist das Feld der Schöndenkenden.

---

[1]) Die §§ 581, 582 fehlen.

Sechsunddreißigste Abteilung.

Von dem poetischen Wahren.

§ 585.

Der schöne Geist ist nicht verbunden, immer bei der Wahrheit dieser Welt, bei der eigentlichen historischen Wahrheit stehen zu bleiben. Er muß öfters in eine andere mögliche Welt oder in Erdichtungen eingehen, weil er sonst nicht immer seinen Zweck erhalten würde. Es könnten sich z. E. Gelegenheiten eräugen, wo er ein edles Gemüt auf edle Beispiele führen soll. Da alle Menschen in ihren Handlungen sehr viel Schwachheiten einfließen lassen, so gibt es in den Exempeln immer Lücken, die der lautern Hauptabsicht schaden können. Diese muß der schöne Geist vermeiden, wann er ein Muster schildern soll, folglich muß er hier schon von der Wahrheit im strengen Verstande abweichen und gewissermaßen in eine andere mögliche Welt eingehen. Oft kann es die Wahrheit eines gewissen Charakters erfordern, daß ich, wann ich ihn genau schildern will, das, was er etwa von einem anderen Charakter an sich hat, weglasse und also dichte. Wann ich die Häßlichkeit eines Geizhalses genau schildern will, so muß ich, da ich ihn einzig als einen Geizhals schildern will, das Verliebte weglassen. Weil uns in der Jugend oft Dinge aus der Fabelwelt vorgestellet werden, so haben diese auch oft einen größeren Eindruck in uns als die Wahrheiten dieser Welt. Wann ich unterrichten will, und ich merke, mein Leser wird eher einen Begriff von einem Beispiel aus der Fabelwelt haben als von einem historischen Exempel, das ihm unbekannt ist, so bin ich verbunden, die Fabel der strengen Wahrheit vorzuziehen. Wie oft wird der Weg durch eine Erdichtung eher erlanget als durch eine wahre Begebenheit. Bei einem abergläubisch Andächtigen z. E. wird man finden, daß durch das Wahre dieser Welt nicht immer die Absicht erreicht wird. Wann ich finde, ich werde sie durch Gründe aus einer andern Welt erreichen, so erwähle ich eine andere Welt und dichte. So ist der schöne Geist dazu verbunden.

§ 586.

Die Alten kannten unsere mittlere Wissenschaft oder scientiam mediam gar nicht. Deshalb wußten sie nicht, wo sie Wahrheiten der Poeten hinsetzen sollten. Weil es nicht Wahrheiten dieser Welt und auch nicht eigentliche Erdichtungen sind, so rechnet sie Aristoteles zu den Dogmaticis oder Lehrsätzen. Da man von dem Sokrates sagte, daß er mit dem Alcibiades in einer schändlichen Liebe lebte, und er ein philosophisches Gespräch zwischen beiden schrieb, so sehe er wohl, diese untugendhafte Handlung müsse wegbleiben, und er glaubte, dieses Gespräch würde wie ein Lehrsatz zu betrachten sein. Wir sehen, war es historisch wahr, was man von Sokrates und Alcibiades sagte, so war Sokrates in diesem Gespräch ein Sokrates aus einer andern Welt und also poetisch wahrscheinlich. Denn sobald man von der historischen Wahrheit abgehet, sobald gehet man in die poetische Welt ein, aber man wird deswegen nicht immer unwahrscheinlich. Es wird oft notwendig sein, solche Merkmale aufzusuchen, die mit der Historie nicht übereinstimmen, damit man nicht eine moralische Falschheit begehe.

§ 588.[1])

Die poetische Wahrscheinlichkeit kann bestehen, wann auch nicht immer die Gründe derselben klar dargelegt werden. Der schöne Geist untersucht nie die Gründe und die ersten Stoffe neuer möglicher Welten, er fragt nicht, wie man in diese Welt gekommen ist. Man hat oft dergleichen Fabeln gelesen, man ist oft in einem andern Zusammenhange der Dinge gewesen, es gefällt, man ist gerne da, ohne daß man weiß, wie man dahin gekommen ist.

§ 591.[2])

Die Wahrscheinlichkeiten sind verschieden nach den Gegenständen, von denen ich denke. Der Heldendichter und Fabeldichter haben beide eine besondere Art der Wahrscheinlichkeit zu beobachten. Wann ich die Wahrscheinlichkeit im Messias

---

[1]) § 587 fehlt.

[2]) §§ 589, 590 fehlen.

beurteilen will, so muß ich nicht auf die sehen, die ich als ein Lehrer der Theologie beobachten müßte, wann ich die Harmonie der vier Evangelisten untersuchen wollte.

§ 592.

Die gegenwärtige Welt ist die beste, die Gott hat erschaffen können, wie aus der Metaphysik bekannt ist. Soll ein anderer Zusammenhang der Dinge noch gut sein, so muß er nicht in allem von dem gegenwärtigen abgehen, sondern in vielen Stücken demselben gleich sein. Gehet also der schöne Geist in eine andere mögliche Welt ein, so kann sie nicht nach allen Teilen neu sein, sondern gewisse Teile müssen mit dieser Welt gleich sein. Ovidius selbst hat in seine Verwandlungen viel von dem Zusammenhange dieser Welt eingebracht und gleich den Anfang seiner Welt nach Traditionen dieser gleich gemacht.

§ 595.[1])

Man sieht aus dem Vorigen, daß der schöne Geist nicht ganz neue Erdichtungen machen muß, sondern daß es viel ratsamer ist, wann sein Gebäude mit andern in aestheticis schon bewährten Welten viel übereinstimmt. Er darf alsdann nur die neuen Teile mit alten zusammensetzen. Hierbei können wir die Frage untersuchen, ob eine Tragödie auch bloß erdichtet sein könne. Aristoteles unter den Alten verneint es und glaubt, es müsse eine Begebenheit dieser Welt zum Grunde liegen, die mit vielen Zwischenfabeln vermischet werden müsse. Unter den Neueren bejahet es Voltaire, die mehresten aber meinen, es müsse eine Begebenheit dieser Welt zum Grunde liegen. Es gehet hier ein Wortstreit vor, man hat nicht erkläret, was bloß erdichtet heißen soll. Heißet es sogar alle Charakere aus einer andern Welt nehmen, die den Charakteren dieser Welt entgegengesetzet sind, so kann eine Tragödie nicht bloß erdichtet sein. Heißt es aber eine Begebenheit nehmen, die niemals geschehen, und sie dieser Welt gemäß denken, so geht es sehr wohl an. Eine solche Tragödie ist die Alzirr von Voltaire.

---

[1]) §§ 592—594 fehlen.

Der Charakter des alten und jungen Spaniers widersprechen dieser Welt nicht. So muß man schreiben, wann man neu schreibt.

§ 596.

Der schöne Geist muß also die ganze Mythologie wohl inne haben. Man denke hier nicht ins Kleine und falle wie ein Schüler bloß auf die Mythologie der Griechen und Römer. Nein, jede Nation hat ihre besondere poetische Welt und also auch ihre besondere Mythologie. Diese alle muß er kennen. Doch muß er sich sehr hüten, sich nach Utopia zu verirren, sonst wird er einem ähnlich werden, der mit zerbrochenem Glase handelt, welches niemand ansteht. Er muß behutsam verfahren und die Dinge ja nicht zu weit auseinanderwickeln.

§ 598.[1])

Wann man schon findet, daß sich das Ganze nicht widerspricht, so muß man doch auch die besonderen Teile prüfen, ob diese sich nicht widersprechen möchten. Man muß nie in einer Fabelwelt die Diana und den Engel Gabriel, den Herodes und die Furien zusammenbringen. Ferner muß man merken, daß man dem Charakter, den einmal der Dichter usw. einer Person schon gegeben, in einem neuen Fabelgebäude nicht widerspreche. Wer den alten Dichtern durch solche neue Charakter widerspricht, tut eben das, was ein Geschichtsschreiber tut, der einer alten wahren Historie widerspricht. Wann ich nun einmal den Leser in diese neue Welt eingeführet habe, so muß ich ihn in diesem angenehmen Traume erhalten und ihn nicht aufwecken, wann ich zur Unzeit die Wahrheit reden wollte. Wie verdrießlich würde es uns sein, wann eine Actrice, die jetzt eine Prinzessin vorstellet, uns sagen wollte, sie sei die und die Madame. Wir sind zu der Zeit in einer fremden Welt, und wer uns herausreißt, der beleidiget uns.

§ 601.[2])

Die Wahrheit und Wahrscheinlichkeit des dogmatischen Satzes ist das Vornehmste in der Fabel. Die Benennung: der Hund

[1]) § 597 fehlt.
[2]) § 599 und 600 fehlen.

und die Katze und ihr Vermögen, zu reden, darf gar nicht wahrscheinlich sein. Das Dogma hingegen und was daraus fließet muß komplett gewiß oder doch wahrscheinlich sein. Aus dem Ausgange der Fabel muß sich zeigen, daß uns der Dichter habe unterrichten wollen, und er muß uns sagen, was wir tun oder lassen sollen; dies ist unser moralischer Nutzen oder Schaden. Es folget deshalb nicht, daß der Lehrsatz in zwei oder vier Versen unter oder über der Fabel stehen muß. Man nennt diejenigen, wo gesagt wird, wie es sein soll, fabulas de jure, und die, wo gesagt wird, wie es ist, fabulas de facto. Im Phädrus finden wir beide Exempel.

§ 603.[1])

Man frägt, ob eine Fabel, die den Titel einer Erzählung führet, auch historische Erdichtungen einschalten könne. Allein als ein Erzähler muß man nicht poetisch dichten, und als ein Dichter seine Erzählung nicht so einrichten, daß man glaubt, es sei wirklich geschehen und historisch wahr. Philostratus, der uns etwas von einem gewissen Apollonio erzählet, kann uns ein Exempel geben, wie schädlich eine solche Erzählung sein kann, weil sie für wahr gehalten wird, ob sie gleich erdichtet ist.

§ 604.

Sowohl die Ilias als die Odyssee sind Fabeln, die die poetische Wahrscheinlichkeit haben. Doch wird man finden, daß die letzte etwas unwahrscheinlicher ist als die erste, weil Homer den Ulysses ohne Not in die größte Gefährlichkeit bringt.

§ 605.

Wir haben oben schon gesehen, was wir durch sittliche Fabeln verstehen; solange der schöne Geist seinen Zweck durch sie erhalten kann, darf er die anderen Arten nicht wählen. Das schönste Beispiel finden wir an unserem Heilande. Stoppe wählt oft ohne Not andere Arten. Ich muß mich hierbei allemal stark nach den Meinungen richten.

---

[1]) § 602 fehlt.

§ 606.

Man muß niemals wider den einmal angenommenen Charakter verstoßen. Virgil läßt seinen Äneas unter dem Charakter der Frömmigkeit auftreten und nach diesem Charakter handelt er durch das ganze Gedicht. Dies erfordert die höchste Wahrscheinlichkeit.

§ 607.

Die Fabel, welche eine ganz besondere Katastrophe hat, heißt connexa. Hier kann ein Psychologus die Nachahmung der Natur am besten einsehen, dann es heißt praesens impraegnatum cum praeterito dat futurum. Wer der Natur gemäß denkt, wird leicht finden, daß es nötig ist, daß das Vergangene mit dem Gegenwärtigen so verbunden werde, daß man schon anfänglich ob zwar cryptice die Entwicklung an die Hand gibt. Man muß zuletzt wissen können, warum der ganze Knoten so und nicht anders gemacht ist. Die Charaktere, welche gewissen Ständen eigen sind, muß ein Dramatikus beibehalten, und wer dies nicht beobachtet, verstößt wider die Wahrscheinlichkeit. Selbst der Maler muß dies nicht aus der Acht lassen. Wir wissen zwar eigentlich nicht, was Petrus und Paulus für Gesichtszüge gehabt, indessen muß sich doch ein Maler die Züge, die man ihnen insgemein zuschreibt, bekannt machen, wann er gleich zweifelt, ob sie gewiß sind.

§§ 608, 609.

Hier wird näher von theologischen Fabeln gehandelt, und zwar in einem doppelten Verstande. Da Jesus fabulas primo sensu braucht, deren Sentenz von den größten Dingen handelt, so führet er nicht Tiere redend ein und bezeichnet Gott eher unter einem Könige als unter einem Adler. Zweitens kann eine Fabel theologisch sein, wann man sie zu theologischen Dingen brauchet und das Dogma auch theologisch sein soll. Öfters hat man auch durch göttliche Parabel moralische Zwecke zu erhalten gesucht. Man findet, daß Phädrus mehr wider die Würde verstoßen hat als Äsopus, deshalb er auch, um dieses zu beweisen, im Paragraph angeführet ist. Die Antwort des Jupiter,

die Menschen sollen uns nicht um Interesse willen dienen, ist wahrhaftig erhaben; da aber Minerva anderer Meinung ist, so ändert der große Gott, und die folgende Antwort ist sehr plump.

§ 610.

Hier kommen wir näher auf die milesischen Fabeln. Es müssen hier ebenfalls die oben angeführten Regeln des Schönen beobachtet werden, und das speciale ist, daß man sehe, wie man die Leute charakterisieren wolle, damit man einerlei bleibe. Es muß aus der Fabel ein Dogma gezogen werden können, sonst ist es fabula annilis. Man muß dabei wohl acht haben, ob es eine sententia de facto oder de iure ist; man findet öfters, daß die so ein Dogma herausziehen wollen, sich es nicht recht vorgestellet und daher nicht gewußt, was sie für ein Dogma herausziehen sollen.

§§ 612, 613.

Man muß den Helden groß vorstellen, doch cum quadam remissione. Dies finden wir bei dem Äneas und Achilles und allen andern epischen Gedichten. Am Ende wird er wieder in seiner vollen Größe erscheinen.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich wurde geboren am 28. November 1880 zu Laer, Kreis Iburg. Meinen ersten Unterricht erhielt ich in meinem Heimatsorte. Ostern 1897 wurde ich auf die Untersekunda des Gymnasiums zu Meppen aufgenommen und erlangte an dieser Anstalt das Zeugnis der Reife. Dann widmete ich mich dem Studium der Philosophie, Geschichte, Germanistik und lateinischen Sprache an der Universität zu Münster i. W.

Allen meinen akademischen Lehrern, besonders den Herren Professoren Dr. Adickes und Dr. Busse, spreche ich meinen aufrichtigen Dank aus.

Bernhard Poppe.

